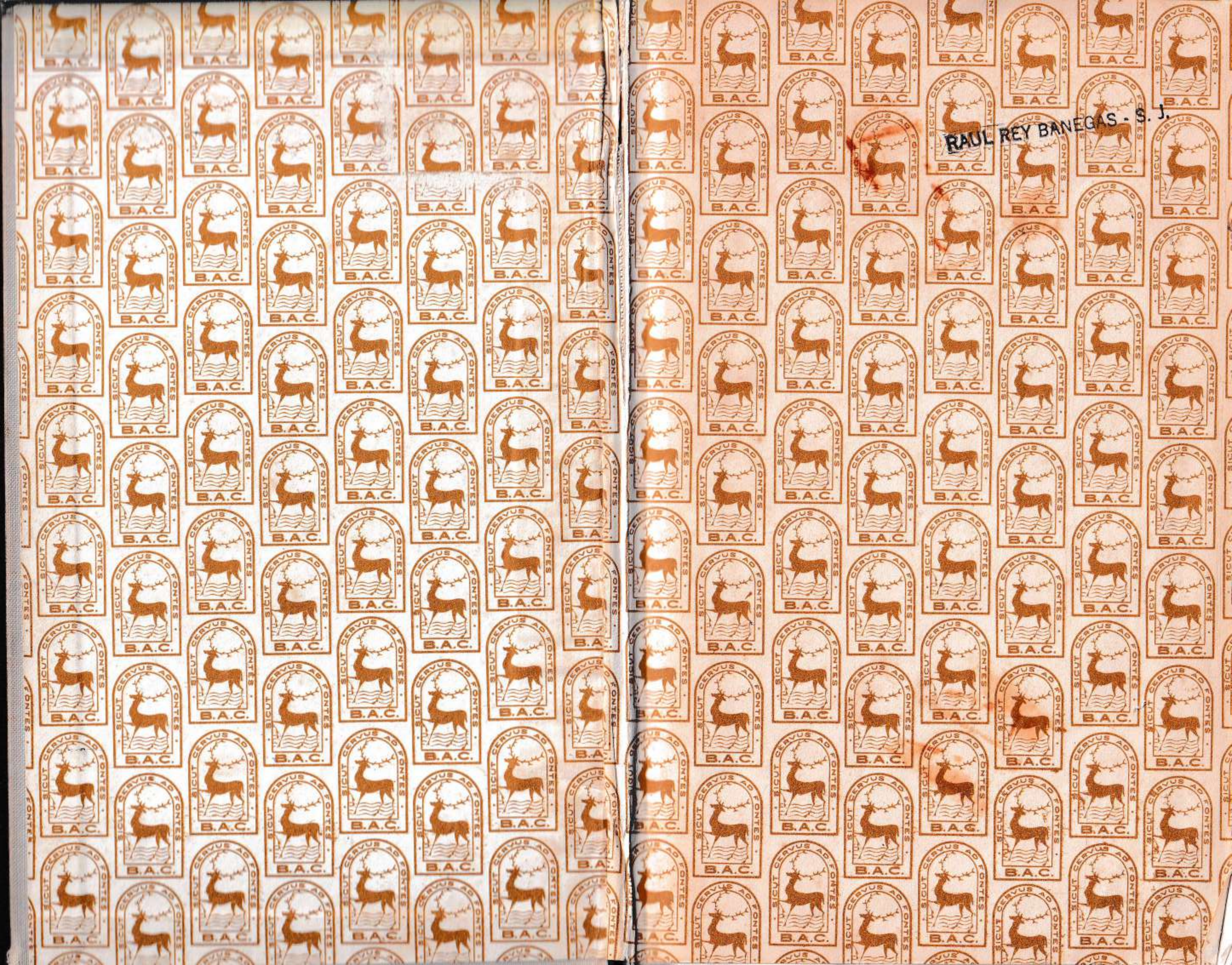

290


SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXIX

DIOS, HOMBRE y MUNDO

Serie monográfica de Filosofía

Raul Rey, SJ

GNOSEOLOGÍA

POR

JOSE M.ª DE ALEJANDRO S.I.

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE COMILLAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXIX

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

Hic homo singularis intelligit. (SANTO TOMÁS, *De unitate intellectus contra averroistas* c.3.)

LA concisa frase del Angélico nos centra en un concepto auténticamente novísimo de la Gnoseología, ajeno a cualquier clase de abstraccionismo intelectualista y de cualquier racionalismo matematicista cartesiano. El *homo singularis,* como sujeto del conocimiento, es el *suppositum cognoscens,* que repetidamente hemos defendido como la piedra angular de una Gnoseología que pretenda resolver los graves problemas que el conocimiento plantea al ser humano. La analítica, necesaria en toda construcción teórica, pone en peligro la unidad real del sujeto que conoce, y sin esa unidad real, concreta, singular, el conocimiento se convierte en un enigma, precisamente por perder de vista esa realidad riquísima del sujeto como *homo singularis* o como *suppositum cognoscens.* Y la razón es clara, porque si el *acto* de conocer es *elicitivamente* del entendimiento, sin embargo, adecuada y *totalitariamente* es del sujeto que conoce: *soy yo,* como supuesto humano, quien conoce, no es mi entendimiento; es verdad que conozco por medio del entendimiento, pero sin el "yo" que conoce, el conocimiento sería imposible como acto gnoseológico. Tal es el subsuelo positivo del libro que presentamos.

En síntesis, consideramos el conocimiento desde el hombre real, no desde una abstracción. Los gnoseólogos han tropezado con el problema del sujeto al ir simplificando los caminos de acceso a las fuentes supremas del conocer; pero eso, que limpiaba de maleza los senderos de la noción metafísica de la *persona,* lo real, lo irreemplazable e incomunicable del ser humano, en el orden gnoseológico oscurecía en una simplificación matemática excesivamente escueta la *facultas cognoscendi,* los accesos a una gnoseología que explicase esa misma *persona,* no como raíz metafísica, sino como realidad singular y concreta, como *homo singularis* o como *persona gnoseológica.* Aclaremos este punto crucial de toda Gnoseología.

Sin entrar en la noción metafísica de *persona,* que presuponemos, pero que no nos resuelve ningún problema estrictamente gnoseológico; y presuponiendo que un supuesto mineral se llama *piedra,* y un supuesto vegetal se llama *planta,* y un supuesto sensitivo se llama *animal,* y un supuesto humano se llama *hombre,* tenemos que afirmar que, en una metodología gnoseológica concreta, nos interesa inmediatamente más el *hombre* como supuesto humano que la *persona* como supuesto racional, aunque queda incluida en el hombre. Lo que significa que consideramos realmente el *supuesto humano,* en cuanto *suppositum cognoscens,* como la expresión gnoseológica de la *persona.* Por eso en el animal no cabe gnoseología alguna, y por eso vemos que el hombre es una realidad trascendente a la materia y la animalidad; fenomenológicamente eso lo percibimos por la Gnoseología, por el conocer gnoseológico que, a la vez, nos descubre que entre el hombre y el animal hay un cambio de naturaleza.

Es un hecho que el hombre se realiza y se desarrolla; la *persona* como noción metafísica es sólo una raíz, un comienzo, preparado sólo inicialmente para enrolarse en la problemática que le rodea y hacer florecer la *personalidad.* Si se nos permite, y por pura comodidad explicativa, usaremos una expresión de corte existencialista: el hombre por la *persona, es;* por la *personalidad, existe.*

Por la personalidad, el hombre va profundizando en su existir al irse relacionando psicológicamente con el cosmos que le rodea; como ser sociable, va metiéndose en la sociedad en que vive, no por simple movimiento numérico y gregario, sino por la *gnosis,* es decir, por la comunión espiritual de ideas, formas de vida, actitudes problemáticas religiosas, ideoformas idiomáticas, repugnancias y simpatías, etc.

Todo este complejo, a la vez difícil y armónico, uno y múltiple, anímico y somático, es lo que nos hace *ser así,* lo que nos *sitúa* en la sociedad, lo que nos *mide* en nuestra real talla humana, lo que nos da la *conciencia de ser.* Y esto es lo que entendemos por *personalidad,* como plenitud de autoconocimiento. Es como la madurez de la *persona,* que convierte al hombre en centro de irradiación y polo de atracción de un mundo en torno, sin lo que todo quedaría sin inteligibilidad posible. Por eso consideramos la *personalidad* como el primer pilar gnoseológico.

Efectivamente; considerada la *personalidad* como una realización progresiva de la *persona,* que en definitiva lleva al hombre, sostenemos que esa realización se efectúa a base de estructuras gnoseológicas: *el conocer es nervio vital de la personalidad.* Y por lo tanto es de evidencia apodíctica el siguiente enunciado: *el hombre es proporcional a su conocimiento.* Un conocimiento pobre da por resultado una personalidad oscura, elemental, reducida casi a la fisiología; por esto el conocimiento animal carece de gnoseología; se trata de un conocer ajeno a la creación de la personalidad. El conocimiento pobre nos arrastra a las existencias inauténticas de que hablan algunos filósofos existencialistas.

Por el contrario, un conocimiento rico crea personalidades brillantes, quizá equivocadas, pero ciertamente poderosas, cuya presencia se hace sentir en la sociedad. Son existencias auténticas, que tienen un contenido humano, sea cual fuere su signo. El conocer, pues, está en la raíz de la personalidad, es uno de sus elementos básicos, la condiciona profundamente, la especifica formalmente, es el fermento de su plenitud y madurez totales.

En el conocer es donde puede concebirse una autonomía dentro de las dimensiones de la personalidad; y cuando falta la riqueza del conocer es cuando no existe propiamente la *personalidad,* quedando agazapada la *persona* en un rincón de la trastienda metafísica, que todos llevamos como reserva a la espalda; pero en ese rincón la persona queda inoperante y estéril. Sin el conocer, el hombre se convierte en *número,* la sociedad se convierte en *grey,* la personalidad se convierte en *cosa:* la racionalidad especificativa de la persona se convierte en *debilidad mental.* La crisis real y profunda del hombre de hoy es una *crisis de personalidad,* y a ella hemos llegado por la progresiva *desintegración del conocimiento;* las teorías gnoseológicas son una manifestación visible y formulada de esta desintegración progresiva que nos arrastra a la *despersonalización* como término de un proceso esencialmente gnoseológico, según las últimas revelaciones de las modernas sociognoseologías.

No se trata de una vana especulación. Piénsese en la filosofía de Occidente, esencialmente gnoseológica, sobre todo la que va desde Descartes a Kant; toda ella es un puro desmontaje sistemático, hasta que el hombre no se siente seguro de su mismo conocer, sin saber lo que es verdadero o falso, haciendo la verdad a su medida según los pragmatismos, pero sin conocerla. Los inmanentismos le separan del conocimiento real del mundo y lo encierran

en la subjetividad más opaca, de la que vienen el miedo, la intranquilidad, el aburrimiento, la angustia.

Conocimiento y personalidad. La personalidad exige *seguridad* psicológica que proviene de la *certeza,* no ya como una categoría definida de una ciencia particular, sino como *categoría humana* e intelectual de una persona desarrollada en la personalidad. Sin esa certeza, que nosotros atribuimos al *suppositum cognoscens,* el hombre se pierde en la inseguridad, que, a su vez, es indecisión. Nada hay en el cosmos humano, nada más inseguro que el ciego; le falta firmeza, le sobra indecisión, y ello porque *no ve.* Eso lo paraliza, y cualquier movimiento queda viciado por el titubeo y la inseguridad. La visión no constituye la vida, pero la condiciona necesariamente.

Esta es la base esencial de la *Gnoseología* que presentamos, apartándola de una algebrización matematicista, la de las simples igualdades formales de *objeto* y *sujeto,* y haciéndola brotar de las exigencias de la *personalidad.*

Quien se moleste en tomar el pulso gnoseológico ambiental, verá inmediatamente que alentamos fatigosamente en un claro escepticismo, aunque de muy diversos matices e intensidades. Y, sin embargo, podemos definir al hombre como un ser *hambriento de certeza.* Por eso la imaginamos, la fingimos, la falsificamos; queremos ilusionarnos con que tenemos la certeza, cuando somos conscientes de estar muy lejos de ella. Los *slogans,* vegetaciones pseudomentales de las épocas de decadencia, son los sucedáneos gnoseológicos de la certeza.

Por todo ello hemos de ir a una Gnoseología que nos densifique de realismo y de humanismo, que nos acerque al cosmos y nos descubra todas las posibilidades de la trascendencia, que nos dé la clave del conocer humano desde los primeros peldaños de un conocer natural y directo hasta las misteriosas sinuosidades del conocer científico y metafísico. En las modernas sociognoseologías se descubre que las decadencias empezaron siempre por la *anemia gnoseológica,* por la duda, por la incerteza; al querer habituarse a la inseguridad gnoseológica, terminaron por derrumbarse. Para mantenerse en pie necesitan las culturas un dogmatismo como tipo de certeza, es decir, necesitan un fundamento gnoseológico. Pocas veces nos fijamos en la *causalidad gnoseológica* de las culturas, tanto en su crecimiento como en su decadencia; la escenografía fenomenológica de la política, la economía, la guerra, no nos deja

ver los planos de fondo, no nos da lugar para prestar atención al filósofo, generalmente gnoseólogo, escondido entre bastidores.

La *Gnoseología* que hoy presentamos alienta vigorosamente en esta dirección humanista y personalista del conocimiento; la consideramos un primer paso, quizá algo titubeante, pero ya muy definido y de asentamiento sólido. No suponemos que las Gnoseologías matematicistas sean todas inaceptables; lo que descubrimos es su falta de aplicación al hombre y, consiguientemente, su inutilidad para resolver los grandes problemas que plantea la *gnosis* humana, de cuya solución depende esencialmente el problema de la personalidad del hombre con todas sus consecuencias. Creemos que el conocer es, ante todo, una *forma de vida* y no una esquemática *igualdad matemática;* consideramos la certeza como un atributo de la persona en determinadas circunstancias, y no una cualidad lógica y fría de enunciado especulativo; admitimos que la verdad, la certeza y la evidencia se nos presentan en su magnífica complejidad como nociones rigurosamente analógicas, y no como determinantes unívocos de proposiciones abstractas matematizadas, etc... etc... En esta *Gnoseología* presentamos un avance de lo que queremos que sea una meditación gnoseológica enraizada en las viejas Gnoseologías, pero preocupada con el querer dar una solución a la inseguridad gnoseológica del hombre contemporáneo.

Madrid, mayo de 1969.

B I B L I O G R A F I A

N. B.—Esta *nota bibliográfica* se orienta a tratados y estudios más generales; cada problema particular irá acompañado de su bibliografía propia.

A) Tratados generales

ALEJANDRO, J. M. de, *Crítica* 2.ª ed. (Santander 1964).
BALMES, J., *Filosofía fundamental* (Barcelona 1925).
BARRON, J. T., *Elements of Epistemology* (New York 1931).
BAZZANO, O. G., *Critica cognitionis* (Buenos Aires 1945).
BONNET, C., *Critica* (París 1921).
BOYER, C., *Cursus philosophicus* (París 1935).
CAROSI, P., *Gnoseologia* (Roma 1959).
COFFEY, W., *Epistemology or Theory of Knowledge* (London 1917).
COTTER, A., *Logic and Epistemology* (Boston 1930).
DÁVILA, J., *Crítica* (Méjico 1947).
DEGLI'INNOCENTI, H., *In criticam cognitionis* (Roma 1936).
DERISI, O. N., *Esbozo de una epistemología tomista* (Buenos Aires 1945).
DI NAPOLI, I., *Manuale Philosophiae* (Torino 1950).
DONAT, J., *Critica* (Oeniponte 1928).
ERDEY, F., *Critica seu Philosophia cognitionis certae* (Torino 1938).
ESSER, G., *Epistemologia* (Illinois 1934).
GENY, P., *Critica de cognitionis humanae valore disputatio* (Roma 1932).
GEYSER, J., *Erkenntnistheorie* (Münster 1922).
GIL, U., *Theoria cognitionis critica* (Vitoria 1947).
GLENN, P. J., *Criteriology* (St. Louis 1947).
GUZZETTI, J. B., *Critica* (Milano 1945).
JEANNIÈRE, P., *Criteriología* (París 1912).
JACQUES, E., *Introduction au problème de la connaissance* (Louvain 1953).
KEELER, L. W., *The Problem of Error from Plato to Kant* (Roma 1934).
LAIRD, J., *Knowledge, Belief and Opinion* (New York 1930).
MAQUART, F.-X., *Metaphysica defensiva seu Critica* (París 1938).
MERCIER, D., *Critériologie Générale* (Louvain 1926).
MIANO, V., *Critica cognitionis* (Torino 1961).
MORANDINI, F., *Critica* (Roma 1956).
NABER, A., *Theoria cognitionis critica* (Roma 1933).
NASSAR, N., *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun* (París 1967).
NINK, C., *Grundlegund der Erkenntnistheorie* (Frankfurt 1930).
— *Sein und Erkenntnen* (München 1952).
NOËL, L., *Notes d'épistémologie thomiste* (Louvain 1925).
— *Le réalisme immédiat* (Louvain 1938).
PALMIERI, D., *Institutiones Philosophiae* (Roma 1876).
PASQUINELLI, A., *Nuovi principi di epistemologia* (Milano 1964).
PESCH-FRICK, *Institutiones Logicae et Ontologiae* (Freiburg 1914).

RABADE, S., *Estructura del conocer humano* (Madrid 1966).
REGIS, L. M., *Epistemology* (New York 1959).
RICKABI, J., *The first principles of knowledge* (London 1921).
ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Essai d'une critique de la Connaissance* (París 1932).
ROTHER, A., *Certitude* (St. Louis 1911).
SALCEDO, L., *Crítica* (Madrid 1964).
SCHMID, A., *Erkenntnislehre* (Freiburg 1890).
TONQUEDEC, J., *La Critique de la Connaissance* (París 1929).
TONGIORGI, P., *Institutiones Philosophiae* (Bruxellis 1875).
VAN STEENBERGEN, *Epistémologie* (Louvain 1945).
VANNI-ROVIGHI, S., *Gnoseologia* (Milano 1963).
VERNEAUX, R., *Epistémologie Générale* (París 1959).
VEUTEY, L., *Critica* (Roma 1941).
— *La connaissance humaine* (Roma 1948).
VRIES, J. de, *Denken und Sein* (Freiburg 1937) (vers. española, Madrid 1953).
— *Critica* (Freiburg 1954).
WALKER, L. J., *Theories of knowledge* (London 1911).

Suponemos los tratados clásicos, como los de Schiffini, Urraburu, De María, Card. González, Zigliara, Franzelin, Lepidi, Liberatore, etc.

B) Monografías y tratados especiales

Actas del primero y segundo Congreso Intern. Tom. (Roma 1925 y 1936).
Actas del XII Congreso de las Sociedades de Filosofía de la Lengua Francesa (Bruselas-Lovaina 1964) (Nauwelaerts 1965). Dedicado al problema de la verdad.
Actas del Congreso de Cosmología (Roma 1924) (un estudio de AL. GATERER, *De lege naturae statistica,* muy importante para el problema de la *certeza física).*
Actas del Congreso Intern. Agustiniano (París 1954).
Actas del XII Congreso Intern. de Filosofía (Venecia 1958):
vol. IV: *Logica, Linguaggio;*
vol. V: *Logica, Gnoseologia, Filosofia della Scienza.*
AGOGIA, R., *Conocimiento y valoración en Platón:* Rev. de Fil. n.12-13 (1963).
ALEJANDRO, J. M. de, *Crítica* (Santander 1964).
— *La Gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Comillas, Santander 1948).
— *Evidencia y Fe según el Doctor Eximio:* Est. Ecl. 22 (1948) 23-49.
— *La Gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista:* Pensamiento 4 (1948) 425-447.
— *Estudios gnoseológicos* (Barcelona 1941).
— *Gnoseología de la certeza* (Madrid 1965).
— *La certeza sistemática:* Pensamiento 23 (1967) 5-19.
— *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1967) 437-452.
ALESANCO, T., *El instinto intelectual en el pensamiento de Balmes:* Crisis, julio-diciembre 1964, año XI, n.43-44.

B I B L I O G R A F I A

N. B.—Esta *nota bibliográfica* se orienta a tratados y estudios más generales; cada problema particular irá acompañado de su bibliografía propia.

A) Tratados generales

ALEJANDRO, J. M. de, *Crítica* 2.ª ed. (Santander 1964).
BALMES, J., *Filosofía fundamental* (Barcelona 1925).
BARRON, J. T., *Elements of Epistemology* (New York 1931).
BAZZANO, O. G., *Critica cognitionis* (Buenos Aires 1945).
BONNET, C., *Critica* (París 1921).
BOYER, C., *Cursus philosophicus* (París 1935).
CAROSI, P., *Gnoseologia* (Roma 1959).
COFFEY, W., *Epistemology or Theory of Knowledge* (London 1917).
COTTER, A., *Logic and Epistemology* (Boston 1930).
DÁVILA, J., *Crítica* (Méjico 1947).
DEGLI'INNOCENTI, H., *In criticam cognitionis* (Roma 1936).
DERISI, O. N., *Esbozo de una epistemología tomista* (Buenos Aires 1945).
DI NAPOLI, I., *Manuale Philosophiae* (Torino 1950).
DONAT, J., *Critica* (Oeniponte 1928).
ERDEY, F., *Critica seu Philosophia cognitionis certae* (Torino 1938).
ESSER, G., *Epistemologia* (Illinois 1934).
GENY, P., *Critica de cognitionis humanae valore disputatio* (Roma 1932).
GEYSER, J., *Erkenntnistheorie* (Münster 1922).
GIL, U., *Theoria cognitionis critica* (Vitoria 1947).
GLENN, P. J., *Criteriology* (St. Louis 1947).
GUZZETTI, J. B., *Critica* (Milano 1945).
JEANNIÈRE, P., *Criteriología* (París 1912).
JACQUES, E., *Introduction au problème de la connaissance* (Louvain 1953).
KEELER, L. W., *The Problem of Error from Plato to Kant* (Roma 1934).
LAIRD, J., *Knowledge, Belief and Opinion* (New York 1930).
MAQUART, F.-X., *Metaphysica defensiva seu Critica* (París 1938).
MERCIER, D., *Critériologie Générale* (Louvain 1926).
MIANO, V., *Critica cognitionis* (Torino 1961).
MORANDINI, F., *Critica* (Roma 1956).
NABÈR, A., *Theoria cognitionis critica* (Roma 1933).
NASSAR, N., *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun* (París 1967).
NINK, C., *Grundlegund der Erkenntnistheorie* (Frankfurt 1930).
— *Sein und Erkenntnen* (München 1952).
NOËL, L., *Notes d'épistémologie thomiste* (Louvain 1925).
— *Le réalisme immédiat* (Louvain 1938).
PALMIERI, D., *Institutiones Philosophiae* (Roma 1876).
PASQUINELLI, A., *Nuovi principi di epistemologia* (Milano 1964).
PESCH-FRICK, *Institutiones Logicae et Ontologiae* (Freiburg 1914).

RABADE, S., *Estructura del conocer humano* (Madrid 1966).
REGIS, L. M., *Epistemology* (New York 1959).
RICKABI, J., *The first principles of knowledge* (London 1921).
ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Essai d'une critique de la Connaissance* (París 1932).
ROTHER, A., *Certitude* (St. Louis 1911).
SALCEDO, L., *Critica* (Madrid 1964).
SCHMID, A., *Erkenntnislehre* (Freiburg 1890).
TONQUEDEC, J., *La Critique de la Connaissance* (París 1929).
TONGIORGI, P., *Institutiones Philosophiae* (Bruxellis 1875).
VAN STEENBERGEN, *Epistémologie* (Louvain 1945).
VANNI-ROVIGHI, S., *Gnoseologia* (Milano 1963).
VERNEAUX, R., *Epistémologie Générale* (París 1959).
VEUTEY, L., *Critica* (Roma 1941).
— *La connaissance humaine* (Roma 1948).
VRIES, J. de, *Denken und Sein* (Freiburg 1937) (vers. española, Madrid 1953).
— *Critica* (Freiburg 1954).
WALKER, L. J., *Theories of knowledge* (London 1911).

Suponemos los tratados clásicos, como los de Schiffini, Urraburu, De María, Card. González, Zigliara, Franzelin, Lepidi, Liberatore, etc.

B) Monografías y tratados especiales

Actas del primero y segundo Congreso Intern. Tom. (Roma 1925 y 1936).
Actas del XII Congreso de las Sociedades de Filosofía de la Lengua Francesa (Bruselas-Lovaina 1964) (Nauwelaerts 1965). Dedicado al problema de la verdad.
Actas del Congreso de Cosmología (Roma 1924) (un estudio de AL. GATERER, *De lege naturae statistica,* muy importante para el problema de la *certeza física).*
Actas del Congreso Intern. Agustiniano (París 1954).
Actas del XII Congreso Intern. de Filosofía (Venecia 1958):
vol. IV: *Logica, Linguaggio;*
vol. V: *Logica, Gnoseologia, Filosofia della Scienza.*
AGOGIA, R., *Conocimiento y valoración en Platón:* Rev. de Fil. n.12-13 (1963).
ALEJANDRO, J. M. de, *Crítica* (Santander 1964).
— *La Gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Comillas, Santander 1948).
— *Evidencia y Fe según el Doctor Eximio:* Est. Ecl. 22 (1948) 23-49.
— *La Gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista:* Pensamiento 4 (1948) 425-447.
— *Estudios gnoseológicos* (Barcelona 1941).
— *Gnoseología de la certeza* (Madrid 1965).
— *La certeza sistemática:* Pensamiento 23 (1967) 5-19.
— *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1967) 437-452.
ALESANCO, T., *El instinto intelectual en el pensamiento de Balmes:* Crisis, julio-diciembre 1964, año XI, n.43-44.

— *El instinto intelectual en la epistemología de J. Balmes* (Salamanca 1964).
ALVAREZ DE LINERA, *El problema de la certeza en Newman* (Madrid 1946).
AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma* vol.2, 8, 9.
APOSTEL, L., *Sur la méthode dans la théorie de la connaissance:* Rev. Intern. de Philos. 13 (1959) 460-486.
ASTER, E. von, *Geschichte der neuere Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)* (Berlín 1921).
BALIÑAS, C.-A., *Inversión del problema del conocimiento en la filosofía actual:* Aporía n.1 vol.1 (1964) 33-60.
BALTHASAR, H. VON, *Die Warheit* (vers. francesa *Phénoménologie de la Vérité*) (París 1952).
BETZ, W., *Psychologie des Denkens* (Leipzig 1918).
BITTLE, C., *Reality and the Mind* (Milwaukee 1936).
BLANCO, D., *Vida y conocimiento en Merleau-Ponty:* Rev. de Fil., abr.-jun. 1961.
BROAD, C. D., *El pensamiento científico* (Madrid 1963) (vers. esp.).
BRUGGER, W.-LOTZ, J. B., *Pullacher Philosophische Forschungen* (cuatro volúmenes: 1. *Kant und die Scholastik heute;* 2. *Das Urteil und das Sein;* 3. *Hegel und Blondel;* 4. *Die Bedeutung des Seins*).
BRUNNER, A., *La connaissance humaine* (París 1943).
— *Erkenntnistheorie* (Köln 1948).
BÜNCHEL, W., *Zum Problem des Induktionsschlusses:* Econ. humana 34 (1950) 34.
CAMPANALE, D., *Posibilità e condizioni della conoscenza scientifica* (Bari 1960).
CAPEK, M., *La théorie biologique de la connaissance chez Bergson:* Rev. Met. et Moral 2 (1959) 194.
CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlín 1902).
— *Geschichte der Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlín 1906-1920).
CLIFFORD, P. R., *Knowledge as Trans-sensational:* The Rew. of Metaph., march 1964.
COLLETTI, G., *La dimostrazione dell'esistenza del mondo reale:* Sophia 27 (1959) 289-294.
CONINCK, A. de, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur* (Louvain 1944).
CORTE, M. de, *Note sur la métaphysique et la critique de l'acte de connaître:* Rev. de Phil. (1934) 301.
CREMA, D. de, *La dimostrazione della realtà del mondo esterno nella filosofia di Giuseppe Zamboni* (Milano 1965).
CHASTAING, M., *Saint Augustin et la connaissance d'autrui:* Rev. Phil. de la France et de l'Etranger, avril-juin 1963.
CHASTEL, J., *De la valeur de la raison humaine* (París 1931).
D'ARCY, V. C., *The nature of Belief* (London 1931).
DE MURALT, A., *La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme:* Rev. de Phil. 84 (1959) 545.

DRIESCH, H., *Wissen und Denken* (Leipzig).
DRISCOLL, P., *Pragmatism ande the Problem of the Idea* (New York 1915).
DYROFF, A., *Einleitung in die Philosophie* (Grundprobleme der Erkenntnistheorie Metaphysik und Aesthetik) (Bonn 1948).
ETCHEVERRY, A., *L'Idéalisme français contemporaine* (París 1934).
— *L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur:* Museum Lessianum-Sec. Phil. 51 (1963).
ERISMANN, T., *Wissen und Denken* (Wien-Köln 1950).
ESSER, G., *Epistemologia* (Illinois 1934).
EVANS, J. L., *Error and the Will:* Philosophy v.38 n.144; april 1963.
FABRO, C., *Percezione e Pensiero* (Milano 1941).
FINANCE, J. de, *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste* (París 1946).
FISCHL, J., *Die Wahrheit unseres Denkens* (Graz 1946).
FLORI, M., *De problemate critico secundum doctrinam Iacobi Balmes:* Anal. Sacra Tarrac. V (1929).
FLUCHE, E., *A Critical Study of Current Concepts of Truth in American Educational Theory* (Washington 1961).
FRAGATA, J., *A Filosofia de Edmund Husserl:* Filosofia, out.-dec. 1961.
FRAGUEIRO, A., *Introducción a la Gnoseología:* Rev. Universidad Nacional de Córdoba, mayo-junio 1953, n.2 p.299.
FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar* (Buenos Aires 1945).
FUETSCHER, L., *Die ersten Seins und Denkprinzipen* (Innsbruck 1930).
— *Akt und Potenz* (Innsbruck 1933) (vers. esp. *Acto y Potencia,* Madrid 1948).
GARDAIR, J., *La connaissance* (París 1895).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le sens commune* (París 1936).
— *La synthèse Thomiste* (París 1946).
GEYSER, J., *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (Münster 1917).
— *Grundlegund der Logik und Erkenntnistheorie* (Münster 1922).
GILSON, E., *Réalisme thomiste et Critique de la connaissance* (París 1939).
— *Réalisme Méthodique* (París 1946).
GONZÁLEZ, G., *La estructura noética de la intelección* (Bogotá 1961).
GREDT, J., *De cognitione sensuum externorum* (Roma 1924).
GRIMM, E., *Zur Geschichte der Erkenntnis problems* (Lepzig 1890).
GRUNDER, H., *De qualitatibus sensibilibus* (Freiburg 1910).
GUITTON, J., *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse* (Aix 1939).
GULLEY, N., *Plato's Theory of Knowledge* (London 1962).
GURWITSCH, L., *Le problème de la sociologie de la connaissance:* Rev. Phil. 83 (1958) 438; 84 (1959) 145.
GUZZO, A., *La Filosofia e la esperienza* (Roma 1942).
HALL, R., *The term "sense-datum":* Mind vol.73 n.289, january 1964.
HAGEMAN, G., *Logik and Noëtik* (Freiburg 1894).
HAWKINS, J., *The criticisme of experience* (London 1945).
HENNING, A., *Der Skepticismus Montaigne und seine Geschichte* (Jena 1879).
HENRY, J., *Le doute initial:* Rev. Neos. de Phil. 1926.
HESSEN, J., *Teoría del conocimiento* (Madrid 1936) (vers. esp.).

— *La filosofía de San Agustín* (Madrid 1962) (vers. esp.).
HILTON, J., *Indeterminate determinism:* Mind vol.63 n.289, january 1964.
HOENEN, P., *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin* (Roma 1953).
— *De Noëtica geometriae* (Roma 1954).
HOLT, E. B., *The New Realisme* (New York 1912).
HONISWEALD, R., *Grundfagen der Erkenntnistheorie* (Tübingen 1931).
JAMES, W., *The meaning of Truth* (New York 1910).
JANSEN, B., *Die Geschichte der Erkenntnislhere* (Paderborn 1940).
JAVARY, A., *De la certitude* (París 1847).
JOACHIM, H., *The Nature of Truth* (Oxford 1906) (vers. ital. *La natura della verità,* Milano 1967).
JOLIVET, R., *Le Thomisme et la Critique de la connaissance* (París 1935).
— *La philosophie contemporaine et la pensée chrétienne* (París 1932).
— *Essai sur le bergsonisme* (París 1931).
KEELER, L. W., *Sancti Augustini doctrina de cognitione* (Roma 1934).
KLAUS, G., *Pragmatische Analyse als Erkenntnistheoretische Disciplin:* Deusche Zeischrift für Philosophie 9, 11 Jahrgang 1963.
LEE, O., *Inquiry and Existence* (Chicago 1949).
LEVEQUE, R., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Spinoza* (Hildesheim-Hannover).
LENOBLE, R., *Essai sur la notion d'expérience* (París 1943).
LONERGAN, B., *Insight. A Study of Human Understanding* (London 1948) (vers. ital. *L'inteligenza,* Alba 1961).
LÓPEZ, A., *Amor Ruibal, escolástico en lo tocante al problema crítico:* (vers. ital. *L'inteligenza,* Alba 1961).
LOTZ, J. B., *Metaphysica Operationis humanae* (Roma 1958).
MARC, A., *Psychologie réflexive,* vol.1: *La connaissance* (París 1949).
— *Dialectique de l'affirmation* (París 1952).
MARCONE, F., *Il valore oggetivo della conoscenza umana* (Verona 1940).
MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la Métaphysique* (Louvain-París (1926). Cf. *Mélanges-Maréchal* (Bruselas-París); particularmente el vol.2.
MARITAIN, J., *Les degrés du savoir* (París 1932).
— *Sept leçons sur l'être* (París 1934).
MASNOVO, A., *Problemi di Metafisica e di Criteriologia* (Milano 1930).
MAY, E., *Am Abgrund des Relativismus* (Berlín 1941).
MAZZONI, G., *L'umano cognoscere* (Padova 1931).
MCSWEENEY, A., *The Social Role of Truth according to St. Thomas Aquinas* (Washington 1943).
MESSER, A., *Einfürhung in die Erkenntnistheorie* (Leipzig 1927).
— *El realismo crítico* (Madrid 1927) (vers. esp.).
MOSCHETTI, A. M., *L'irrazionale nella storia* (Bologna 1964).
NINK, C., *Kommentar zu Kant's K. der R. V.* (Frankfurt 1930).
— *Erkenntnisdialektik:* Scholastik 34 (1959) 23-33.
NOËL, L., *Notes d'épistémologie thomiste* (Louvain 1925).
— *Le réalisme immédiat* (Louvain 1938).
NORTON, F. J., *Soeren Kierkegaard: his concept of Truth* (Roma 1953).

OLGIATI, F., *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna,* en las *Actas del II Cong. Intern. Tomista* p.47.
— *L'idealismo di Giorgio Berkeley e il suo significato storico:* Vita e Pensiero (Milano).
OTTAVIANO, C., *Metafisica dell'essere parziale* (Padova 1947).
PERDOMO, J., *Teoría del conocimiento en Pascal* (Madrid 1956).
PFEIL, H., *Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart* (Paderborn 1949).
PICARD, C., *Le problème critique fondamental:* Arch. de Phil. vol.1 (1923).
— *Réflexions sur le problème critique fondamental:* Archiv. de Phil. volumen 13.
POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes* (Madrid 1963).
PRADO, C., *Dialéctica do conhocimento* (São Paulo 1955).
PRUCHE, B., *Réflexions sur la connaissance:* Rev. Phil. de Louvain 57 (1959) 141-183.
RABADE, S., *Verdad, conocimiento y ser* (Madrid 1965).
RABEAU, G., *Le jugement d'existence* (París 1938).
REBOLLO, A., *El conocimiento en la filosofía de Gabriel Marcel:* Burgense n.3 (1962) p.313 *(Collectanea scientifica* del Seminario de Burgos).
REININGER, L., *Philosophie des Erkenntnes* (Leipzig 1911).
RICHARD, Th., *De la probabilité à la certitude* (París 1933).
RICHTER, R., *Der Skepticismus in der Philosophie* (Leipzig 1911).
ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1951).
ROSTENNE, P., *Le réalisme du savoir et les insuffisances de la phénomenologie:* Giornale di Metafisica a.18 n.4-5 (1963).
ROTHER, A., *Certitude* (St. Louis 1911).
— *Truth and Error* (Philadelphia 1924).
RODWADOWSKI, A., *De problemate criteriologico:* Gregorianum (1927) 55-75.
RUVO, V. de, *Il conoscere* (Bari 1946).
SANTELER, J., *Intuition und Warheitserkenntnis* (Innsbruck 1934).
SCIACCA, M. F., *El pensamiento filosófico de Rosmini* (Barcelona 1957) (vers. esp.).
— *La filosofia di Tommaso Reid:* OC 18 (Milano 1963).
SENTROUL, Ch., *Kant et Aristote* (Louvain 1913).
— *Doute méthodique et doute fictif:* Rev. Sc. Phil. et Théol. (1909).
SIMON, Y., *Introduction a l'Antologie du Connaître* (París 1934).
SOEHNGEN, G., *Sein und Gegenstand* (Münster 1930).
STURZO, M., *Il problema della conoscenza* (Roma 1925).
— *Il neo-sintetismo come soluzione del problema della conoscenza* (Roma 1925).
SUREDA, F., *Bases criteriológicas del pensamiento luliano* (Mallorca 1935).
TOCCAFONDI, E. T., *La ricerca critica della realtà* (Roma 1941).
TUGENDHAT, E., *Der Wahrheistsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín 1967).
VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran* (París).
VANNI-ROVIGHI, S., *La filosofia di Edmund Husserl* (Milano 1939).
— *Introduzione allo studio di Kant* (Como-Milano 1945).

VAN DEN VOSSENBERG, E. Th., *Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns* (Roma 1963) (c.1: *Hartmanns Erkenntnislehre*).
VAN RIET, G., *L'Épistémologie Thomiste* (Louvain 1946).
— *Problèmes d'épistémologie* (Louvain 1960).
VERNEAUX, R., *Esquisse d'une théorie de la connaissance* (París 1954).
VEUTHEY, L., *Critica de valore obiectivo congnitionis disquisitio* (Roma 1921).
— *La connaissance humaine* (Roma 1948).
VRIES, J. de, *Critica* (München 1964).
— *Zum problem der nichtabsoluten Gewissheit:* Schol. 34 (1959) 481.
— *Die Erkenntnistheorie der Dialektischen Materialismus* (München 1960) (vers. esp., Bilbao 1960).
VLEESCHAUWER, H.-J. de, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (París 1934).
— *L'évolution de la pensée kantienne* (París 1942).
WAELHENS, A. de, *La filosofía de Martín Heidegger* (vers. esp., Madrid 1942).
WALKER, L., *Theories of Knowledge* (London 1924).
WALSH, F. A., *The humanistic Theory of Error:* The New Schol. (1930) 337-348.
WETTER, G. A.; LEONHARD, W., *La ideología soviética* (vers. esp., Barcelona 1964).
WYBURN, G. M., *Human senses and perception* (Edinburgh 1964).
WIGENDORF, E., *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis* (Bonn 1939).
WOLFF, G., *Leben und Erkenntnen* (München 1933).
ZAMBONI, G., *Introduzione al corso de gnoseologia pura* (Milano 1924).
— *Sistema de Gnoseologia e di Morale* (Roma 1930).
— *Metafisica e Gnoseologia* (Verona 1935).
— *La persona umana* (Verona 1940).
— *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino* (Verona 1935).

N. B.—Puede consultarse *Elements de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance*, por ROBERT, S. P., en Rev. Philosophique de Louvain 56 (1958) 586.

G N O S E O L O G I A

CAPÍTULO I

SOBRE UNA FILOSOFIA CRITICA DEL CONOCIMIENTO

A) *Elementos de una definición*

SUMARIO: 1. El nombre de una filosofía del conocimiento.—2. Definición real.—3. Objetos material y formal.—4. La Gnoseología y la filosofía.—Finalidad y método de una filosofía del conocimiento.

1. 1. La primera cuestión que se presenta es la del nombre con que ha de designarse un tratado sobre el conocimiento humano. Y la cuestión no es fácil, ya que la multiplicidad de denominaciones es impresionante. Se le llama *epistemología* (Coffey, Noël), *noetica* (Maritain), *criteriología* (Mercier, Jeannière), *gnoseología* (Zamboni), *logica maior* (Vanni Rovighi), *theoria cognitionis critica* (Naber), *critica* (De Vries, Donat, Morandini, Veuthey, etc.). Kant habla de *noogonia,* fijándose más en el aspecto psicológico, y otros críticos usan diferentes términos, como *metafísica defensiva, lógica material, metafísica fundamental, teórica de la ciencia,* etc.

Esta multiplicidad no es arbitraria; está fundada en matices diferentes, en tradiciones de escuela, en usos más o menos atrasados y de raigambre medieval, como, por ejemplo, el término de *logica maior,* casi sin sentido en una verdadera Crítica.

Modernamente se ha ido suprimiendo el término *epistemología,* de raíz platónica, de tal manera que suele admitirse como menos propio de nuestro tratado.

Sin embargo, hay que reconocer la irregularidad de semejante proceder.

Efectivamente, el término *epistemología* suele hoy entenderse como *filosofía de las ciencias*. Pero la *Crítica* es en sí misma y esencialmente una filosofía de la ciencia y de las ciencias. En nuestro concepto, y admitiendo la limitación moderna del término, la *epistemología* no es sino una parte, y muy importante, de la Gnoseología, a saber, la parte del valor gnoseológico de la inducción.

No creemos que se pueda plantear un problema serio sobre la denominación a seguir. Sin embargo, atendiendo al contenido real de una filosofía del conocimiento, el término *Crítica* señala históricamente un origen. La *Crítica de la razón pura* de Kant

señala el momento de la aparición en el mundo filosófico del justamente llamado *período crítico* (1781).

Pero, además, etimológicamente parece acertado, ya que el verbo griego κρινεῖν, *juzgar*, nos lleva muy directamente a la entraña gnoseológica, por cuanto es en el *juicio* donde se consuma la verdad y la certeza.

En la actualidad va adquiriendo más importancia el término *Gnoseología*, para señalar más agudamente las diferencias que la separan de la Psicología y de la Lógica. Nosotros nos inclinamos por la denominación *Gnoseología antropológica*, por las razones que indicamos en la *Introducción*.

Usaremos indistintamente estos términos.

2. 2. Aclarado el problema de la definición nominal, se nos presenta el de la *definición real*, y éste ya depende de la concepción de las diversas escuelas y filosofías. Pero hemos de atenernos, para no oscurecer la cuestión, a una noción amplia y que abarque la totalidad de las escuelas mientras sea posible.

En la investigación crítica no se pretende afirmar el hecho del conocimiento verdadero y cierto, ni tampoco el hecho del conocimiento erróneo, y de ellos deducir que a veces acertamos y a veces erramos. Esto sería lo menos parecido a una investigación filosófica, y, además, perfectamente inútil.

El hecho del conocer cierto y erróneo es un hecho que no puede entrar en discusión, es un dato de la experiencia, y es, por lo tanto, anterior a cualquier veleidad pseudofilosófica.

La investigación gnoseológica intenta *descubrir las causas supremas del conocimiento humano, en su valor objetivo, por el análisis y consideración de los datos hallados en el mismo acto cognoscitivo, y de esta manera determinar no sólo la capacidad de la mente humana para el conocimiento cierto en general, sino también para el conocimiento científico y metafísico en particular, así como señalar y descubrir los criterios supremos y universales de toda certeza.*

Se trata de una estricta investigación filosófico-metafísica sobre los últimos fundamentos del conocimiento cierto; o, como han dicho otros, se trata *de una parte de la filosofía que investiga reflejamente sobre el valor del conocimiento humano.*

Esta definición real de la Crítica nos pone de manifiesto tanto la naturaleza filosófica de la misma como su método y objetos material y formal, como vamos a exponer inmediatamente.

3. 3. Los objetos *formales*, en contraposición con los objetos *materiales*, son los que especifican a las ciencias.

Por lo dicho es claro que el *objeto material* de la Crítica es el acto de conocimiento.

Más concretamente. El *objeto material* de la Crítica es el *juicio*, porque, orientada esencialmente hacia la verdad y la certeza, éstas no se dan de manera completa y perfecta sino en el *juicio;* la idea y el *raciocinio* sólo se tocan en la Crítica indirectamente.

Si nos fijamos bien, del acto de conocer también tratan la Dialéctica y la Psicología; pero lo tratan desde muy diverso punto de vista. Este punto de vista especial es lo que constituye el *objeto formal* especificativo.

Más aún, en el *objeto material* puede darse, por lo que acabamos de decir, una notable diferencia entre la Crítica, la Dialéctica y la Psicología.

La Crítica, en efecto, trata *directamente* del acto cognoscitivo en cuanto *juicio*, mientras la Dialéctica lo trata en cuanto *raciocinio*, y la Psicología en cuanto *idea*. Los actos *no directos* sólo se tratan indirectamente y como medios.

No quedaría, pues, completamente especificada la Filosofía crítica por el *objeto material*, aun admitiendo las diferencias indicadas. Es necesario señalar su *objeto formal*.

Mientras la Dialéctica estudia el acto cognoscitivo desde el punto de vista de la formalidad lógica según su conformidad con las leyes del pensar en el discurso mental, prescindiendo directamente de la verdad y la certeza del conocimiento; y mientras la Psicología estudia, por su parte, la *vitalidad inmanente* y la *génesis* del acto cognoscitivo, considerado además como realidad accidentalmente perfectiva del sujeto cognoscente, pero prescindiendo asimismo de la verdad y la certeza del acto cognoscitivo; la Crítica, ni atiende a la formalidad lógica, ni a la actividad vital e inmanente del acto, ni a su origen, sino que *atiende directa y exclusivamente a su verdad y certeza*, es decir, a su *objetividad*.

Es, pues, la objetividad del conocer y los criterios de cognoscibilidad de esa objetividad, lo específico de la investigación crítica, lo que determina el objeto formal de la filosofía del conocer humano.

Acentuemos ese conocer como *humano*. No hablamos, ni habla la Crítica, del conocer en general, de todo conocer; habla exclusivamente del conocer humano, del conocer del hombre. Y así

queda fuera de la investigación crítico-gnoseológica el conocimiento divino; queda asimismo fuera de la investigación el conocimiento animal. Ni por el entendimiento coincidimos con el conocimiento de Dios, ni por la sensación coincidimos gnoseológicamente con el conocimiento de los brutos. Se entiende, pues, el conocimiento humano aislado, en sí, sin poder acogernos a analogías explicativas, que nada probarían y nos arrastrarían a reductos sin salida.

Por su objeto formal, pues, es la Crítica una especulación metafísica; va al *ente* en su realidad ontológica a través del conocimiento y estudia el conocimiento mismo como ente *intencional* y trascendente.

No podemos dudar de la naturaleza metafísica de la filosofía del conocimiento. Históricamente nos bastaría fijarnos en la *Analítica* de Aristóteles, y veríamos entreveradas las cuestiones metafísicas con las cuestiones lógicas y las observaciones crítico-gnoseológicas. Es el mismo Estagirita quien nos sumerge en la Gnoseología cuando en su *Metafísica* sostiene que una finalidad importante del metafísico es estudiar la actitud del hombre ante la verdad, insistir en la duda universal, depurar la verdad del conocimiento del ente y de los primeros principios, y rechazar las argucias de los sofistas. Esta línea es seguida por Suárez cuando incluye en la Metafísica dos tratados estrictamente gnoseológicos: sobre la verdad y la falsedad del conocimiento.

4. 4. Sin embargo, ya no resulta fácil hallar el lugar propio de la filosofía del conocimiento en el campo de la filosofía; y sobre este punto se ha discutido ampliamente.

Hay filósofos (De Tonquedec, Vanni-Rovighi...) que no parecen distinguir suficientemente entre la Lógica y la Crítica, y las consideran tratados propedéuticos que han de anteponerse al estudio de la filosofía para centrar la mente y limpiarla de prejuicios. Siguiendo en esta línea, consideran otros, como Hugon, Tongiorgi, Zigliara, Pesch, etc., que la Crítica viene a ser algo así como la parte superior de la Dialéctica.

Se apartan de esta línea los que consideran a la Crítica como parte integrante de la Psicología, pero una parte que, después de Descartes y de Kant, ha de tratarse por separado. Así piensan Mercier, Sanseverino y otros, fundados en que la Crítica se basa en el análisis del acto cognoscitivo, que realmente pertenece a la Psicología.

Predomina, sin embargo, la teoría de que la Crítica es ante todo una Metafísica; pero no existe unidad de criterio para de-

terminar los límites de esa Crítica dentro del campo metafísico. Así, por ejemplo, Gredt cree que la Crítica es una *subparte* de la Metafísica, por cuanto estudia al *ente como existente en el entendimiento humano*. En cambio, Maquart, Pirotta, Jolivet, etc., creen que se trata de una *metafísica defensiva y proemial*. Posición algo oscura y que supone actitudes polémicas y menos filosóficas.

Gilson, por el contrario, es enemigo de considerar la Crítica como parte de la Ontología. Para él, más bien ha de considerársela como un *corolario* de la Metafísica, sin necesidad de elevarla al rango de tratado específico y autónomo. Maritain cede algo ante la posición de Gilson, y acepta su posición negativa, aunque concede una mayor personalidad y autonomía a la Crítica.

5. Prescindiendo de los que en este problema se expresan con positiva oscuridad, como Geny, la cuestión no parece tan difícil como se pretendió presentarla, y creemos que se trata de una cuestión de nomenclatura.

En efecto; si nos atenemos a lo anteriormente expuesto sobre los objetos *material* y *formal* de la Crítica, veremos inmediatamente que ésta tiene por razón de su *objeto material* inevitables conexiones con otras partes de la filosofía. Si se exageran esas conexiones, ciertamente podrá aparecer la Crítica como un anexo de cada una de esas partes.

Pero si nos atenemos a su *objeto formal* y especificativo, parece indudable que la Crítica, por poseer objeto propio y medios de investigación específicos, tiene una verdadera autonomía, sin posibilidad de anexiones y confusiones con otras partes del campo filosófico. Hay que reconocer que la discusión obedeció a no tener claros los objetos de la Crítica y a cierto confusionismo derivado de Kant a toda la filosofía moderna de identificar el campo filosófico con la teoría del conocimiento.

6. 5. Si ahora queremos apuntar el origen psicológico de la Gnoseología, tenemos que afirmar que, como toda filosofía, nació de una *admiración* primera. ¿por qué el error?

El objeto de esta *admiración* creadora del pensamiento crítico es, ante todo, el *hecho del error;* era el hecho que desconcertaba a Platón, que no dejaba de preguntarse una y otra vez *cómo era posible el error*. Si el hombre está naturalmente orientado *hacia la verdad como bien específico del entendimiento,* la pre-

gunta de por qué no llega a esa verdad y frecuentemente se halla envuelto en el error había de brotar urgente e imperativa en las mentes pensadoras. Se imponía una reflexión para distinguir los criterios que nos garantizasen contra todo riesgo la firmeza en la verdad. En otras palabras, nacía la filosofía del conocimiento como *criteriología,* es decir, como *ciencia de los criterios.*

Pero, además, la experiencia, las luchas de las culturas, el avance de los conocimientos, ponían de manifiesto la *pluralidad, diversidad* y *oposición de opiniones y doctrinas,* sobre todo en afirmaciones sobre objetos que están infinitamente remotos de la experiencia humana. Esa diversidad de opiniones planteaba el problema del conocimiento desde el punto de vista de su *posibilidad como conocimiento cierto.* En realidad, nacía la filosofía del conocimiento *como polémica* contra las posiciones escépticas de cualquier tipo que fuesen.

Este hecho de la pluralidad se presentaba a veces como *variabilidad* de un mismo conocimiento o de varios sobre el mismo objeto. Y la pregunta se hacía inevitable: *¿La certeza es inmutable?* Se trata del problema de relativismo, de la relatividad del conocimiento.

Pero el hecho más importante era el mismo *conocimiento en sí.* Es tan misterioso y, a la vez, tan maravilloso ese hecho que llamamos, casi sin saber lo que decimos, *representación intencional del objeto en mí,* con la conciencia de cognoscibilidad, con la inmanencia vital del acto que a la vez es representación del objeto extramental, que por fuerza había de excitar la curiosidad inquisitiva de las mentes más poderosas: *¿cómo esa inmanencia es, sin salir de sí, objetiva?* La intencionalidad entre el objeto intocado y el acto inmanente representativo, y aun eso por imagen analógica, es un problema que ha llenado toda la historia de la filosofía humana.

Y añadamos que tenemos además el problema del conocimiento sensitivo, coordinado con el intelectivo, y cuyos criterios no coinciden estrictamente con los intelectuales. La sensación viene a hacer más complejo el problema del conocimiento, pero a la vez a exictar más vivamente la curiosidad investigadora de los críticos gnoseológicos.

Por otra parte, existe la conciencia de que del conocimiento dependen verdades trascendentales para el hombre, y depurar esa fuente de verdades trascendentales se impone como necesario.

Es, pues, la Crítica una de las meditaciones filosóficas que más entrañablemente se enraízan en la psicología humana. En este sentido se la puede llamar *filosofía humana.* Hay ciencias que, en cuanto tales, no dejan interesado al hombre, son a-humanas. Una curiosidad matemática en cuanto tal, por muy profunda que sea, deja al hombre frío, no interesado, no comprometido. La Crítica compromete al hombre, le inserta en el cosmos, le relaciona con la trascendencia de Dios, le sitúa en el inmediato límite circundante.

7. 6. Pero hemos de proceder con cautela, por esto mismo, y fijar con la mayor precisión posible tanto el fin como el método de una Crítica o filosofía del conocimiento; fin y método que se derivan de lo anteriormente expuesto.

La finalidad de la filosofía del conocimiento.—Por lo dicho ya se ve que no es la finalidad de la Crítica el hallar en nosotros el hecho del conocimiento, y mucho menos plantear la duda de si se da. Sería a todas luces no sólo inútil, sino insensato, ya que semejante hecho no ha sido negado por nadie, por más que en Crítica haya adoptado las posiciones extremas más negativas. Precisamente, el filosofar sobre el conocimiento nace de la evidencia de ese hecho, tan evidente y a la vez tan oscuro.

El fin de la Crítica es inquirir, investigar profundamente en los fundamentos de ese hecho absoluto, natural y espontáneo; hallar los *porqués* últimos de la firmeza de muchos de nuestros conocimientos; descubrir la razón última de la verdad que nos llena y sacia; encontrar medios críticos infalibles y suficientes que nos pongan a seguro de errores e ilusiones; estructurar el andamiaje mental de la ciencia en cualquiera de sus dimensiones.

No se trata, pues, de una ciencia *inventiva,* en cuanto que tengan que encontrar un hecho comprobativo de una hipótesis, sino de una ciencia *explicativa* de un hecho ya poseído y en sí mismo desconcertante por lo maravilloso. Consecuentemente, no es el problema del conocimiento, que analizaremos a su tiempo, un problema sobre la *existencia de la certeza,* sino un problema sobre la *legitimidad de la certeza.*

Determinada así la finalidad de la filosofía del conocimiento, ya no podremos confundir el fin con un método determinado; no podremos confundir una solución con el hecho, ni mucho menos valorar el hecho por las soluciones dadas; no podremos dudar del valor del conocimiento por más que las soluciones no se nos

presenten coincidentes. Si eso fuese así, la filosofía del conocimiento sería la forma más repugnante de locura.

Hemos de prevenir un peligro que, insensiblemente, nos puede arrastrar a una anticientífica y antiobjetiva posición gnoseológica. Ese peligro es la finalidad *apologética* que se le puede dar a la filosofía del conocimiento.

8. Por lo dicho vemos que una filosofía objetiva y representativa del conocer tiene por objeto directo e inmediato la valoración objetiva y representativa del conocer como acto; fuera de esto, nada interesa a la filosofía del conocimiento directa e inmediatamente. Así no habla directamente ni del *mundo,* ni de *Dios,* ni del *hombre,* objetos que en sí mismos caen fuera del campo de la Crítica.

Claro está que del conocimiento y de su filosofía, bien y objetivamente construida, dependen verdades y certezas trascendentales para el hombre, tanto en el terreno ético-social como en el teológico y psicológico. Pero polarizar la filosofía del conocimiento a la defensa de esas verdades trascendentales sería *apologetizar,* casi en el peor sentido de la palabra, y nos arrastraría a buscar medios para defender verdades que, por otra parte, aparecerán claras si construimos una Crítica independiente y objetiva, fundamentadora en sus principios de dichas verdades. La filosofía del conocimiento no es, pues, ni teología, ni sociología, ni ética, ni apologética; es exclusivamente filosofía crítica.

El método.—Si es de capital importancia en toda investigación fijar bien el método, lo es muy especialmente en la filosofía crítica.

No nos vamos a detener en ello, pero recordaremos que por método (μετα-ὁδος) entendemos el *camino* que hemos de recorrer para llegar, en la Crítica, al fin antes descrito. Es el modo orgánico y jerárquico de proceder en la investigación crítica. Cada ciencia exige su propio método, y el confusionismo metodológico hace imposible la ciencia.

Al tratar del método en la filosofía crítica, nos hallamos que el objeto que hemos de estudiar es un *acto interno,* que no podemos sorprender más que por la introspección, por la reflexión. Esto quiere decir que el método propio de la filosofía crítica no puede ser un *método doctrinal,* sino un *método de pesquisa psicológica* (no *methodus doctrinalis* sino *methodus inquisitiva);*

es decir, no podemos intentar una solución por otro camino que por el análisis propio de todo lo que pasa dentro de mí en el acto de conocer; y ese análisis no puede hacerse más que por una constante introspección sobre el acto psíquico del conocimiento. En eso consiste el *reflexe inquirere.*

Intentar una solución por simple comprobación o comparación de las diversas soluciones dadas, incluidas las de los grandes gnoseólogos, no es hacer otra cosa que obra de erudición, pero de ninguna manera hacer filosofía crítica o gnoseológica.

Por lo tanto, el método propio de la Crítica es el *método de observación interna,* porque el valor gnoseológico del conocimiento es imposible conocerlo ni deducirlo de otras verdades, por muy claras y evidentes que se nos presenten. Ello es claro si pensamos que el acto de conocimiento es un acto estrictamente inmanente e interno, es decir, rigurosamente psíquico, y, por lo tanto, no puede ser captado sino por la *introspección.* De aquí que el método de la filosofía crítica se llame con toda propiedad *método introspectivo,* es decir, método de exploración *crítico-psicológica.*

Es evidente que semejante método presenta la seria dificultad del peligro de la alucinación y de la autosugestión. Es cierto el peligro, y el negarlo nos llevaría probablemente a caer en él. Pero indica la dificultad metodológica de la filosofía crítica, y nos avisa de la atención que hemos de tener en la investigación, desconfiando metodológicamente en primer lugar de nuestro propio parecer.

Pero, además, nos previene tanto de los prejuicios como de los pseudofines, y nos exige una independencia total doctrinal para abordar con garantía crítica una solución aceptable del problema. Entendamos esta independencia que hemos llamado *doctrinal;* porque no podemos intentar una independencia de *hechos,* tales como el hecho de conocer, el hecho de reflexionar, etc., que rebasan toda posición doctrinal y son estrictamente pre y suprafilosóficos. Entendemos, sin más, que la primera, fundamental y necesaria virtud del filósofo es el respeto absoluto a los hechos; no podemos jamás violentar un hecho para salvar una doctrina. Por olvidar este principio diáfano y limpio, se ha llegado, precisamente en la filosofía crítica, a conclusiones indisculpablemente monstruosas.

Naturalmente, este *método introspectivo-psíquico* no impide, ni mucho menos, el que se sometan a riguroso análisis los hechos psíquicos de otros, tal cual nos lo han transmitido en sus obras, y así comprobar en nosotros las experiencias por otros tenidas. Mas este recurso es de apoyo, de confrontación, de aclaración; nunca será exigencia directa del método en sí mismo. Kant rara vez recurre a esto, y cuando lo hace es para centrar lo más exactamente posible el punto inicial de su análisis introspectivo, en el que ya se abandona a sí mismo, dejando fuera todo lo demás.

La filosofía crítica se nos presenta, por lo tanto, con un carácter especialísimo de *ciencia reflexiva* o *introspectiva;* ha de salir del interior, de lo intrínseco del sujeto que filosofa, y no se puede contemplar de una manera exterior. Su fuerza subjetiva viene *ab intus;* de ahí su dificultad y a la vez su peligrosidad, pero al mismo tiempo su sugestivo dramatismo[1].

9. Esta noción del método gnoseológico es una noción pura; la dificultad empieza en el momento en que queremos darle forma sistemática, como lo demuestra la disparidad de criterios anteriormente expuesta cuando se trata de encuadrar la filosofía del conocimiento dentro del marco general filosófico. Para explicarnos acudiremos a algunos ejemplos clásicos.

Es conocidísima la *Critériologie générale* de Mercier. Reconociendo su extraordinario mérito de vanguardia en el momento de publicarla y sus indudables aciertos, acentúa casi con exclusividad la investigación en la *certeza* como función psicológica, dejando en la oscuridad el *conocimiento* como realidad gnoseológica, y, por lo tanto, queda muy oscura la relación de dependencia entre la *objetividad* de las proposiciones ideales y la *realidad* de los términos. Una limitación del mismo concepto de filosofía del conocimiento, que rebasa el problema de la sola certeza.

Otros han abordado el problema con esquemas metodológicos más completos y amplios, pero a la vez tarados con ciertas limitaciones no del todo comprensibles. Geny, por ejemplo, que muestra una visión amplia en la distribución interna de una filosofía del conocimiento, es oscuro en la misma metodología. Encierra demasiado la *Crítica* en la *Lógica* y la hace nacer accidentalmente del hecho del error, como si el estudio del conocimiento humano no debiera ser estudiado y examinado en toda hipótesis y en el punto de arranque que de la sistematización filosófica de todo conocimiento y de toda ciencia. Y de esta manera no se ve clara la distinción entre *metodología de las ciencias* y *crítica de las ciencias,* ni tampoco se ve suficientemente la distinción entre lo *dialéctico,* lo *crítico* y lo *psicológico.*

[1] El *método reflexivo* consiste, por lo tanto, en *conocer el conocimiento,* mi *conocimiento.* Es evidente que sin este poder de reflexión es totalmente inútil intentar una investigación gnoseológica; y es esa misma investigación la que ha de poner en claro tanto la esencia como el radio de acción de la reflexión. Queda con lo dicho suficientemente manifiesto que se trata de un *método personal* y, por lo tanto, incomunicable; más que en ningún otro ramo del saber humano. Lo que no es óbice para su naturaleza científica, ya que toda ciencia subjetivamente es personal; objetivamente será la misma Gnoseología quien determine su universalidad. Descartes siguió un *método dubitativo,* absolutamente inviable; y algunos se deciden por un *método histórico* o el proceso de los conocimientos del sujeto. Este método es gnoseológicamente inseguro porque tal proceso es imposible, por ser imposible la precisión de los datos exigidos por la Gnoseología. Los métodos estrictamente *analíticos* encierran el peligro, si se los entiende estrictamente, de encerrarnos en alguna modalidad de psicologismo. Sin embargo, el análisis de la conciencia, en la totalidad del *suppositum cognoscens,* es necesario para una recta aplicación gnoseológica de la reflexión.

Modernamente, las corrientes son más amplias y más específicamente gnoseológicas. Se va a una metodología que nos lleve a una *metafísica del conocimiento;* en realidad se trata de una metodología ajena a apriorismos y centrada en el momento de la edad crítica que más nos apremia. Kant nos planteó el problema del agnosticismo metafísico mediante un estudio fundamental y crítico del conocimiento en sí. Ya no se trataba de los dialecticismos de la duda y de los supuestos, dialecticismos muy del regusto cartesiano y escolástico; se trataba del fondo mismo del instrumento, del conocimiento, sin complicarnos en la maraña dialéctica de los prenotandos.

La concepción metodológica actual quiere dar una respuesta positiva a la posición negativa de Kant. No está interesada en seguir esquemas viejos y respetables, y busca sobre todo las dos posibilidades esenciales de un conocimiento positivamente constructivo: la *trascendencia* y la *posibilidad científica;* es decir, una objetividad polarmente distante de las objetividades idealistas, y la posibilidad de la estructuración racional de la filosofía de las ciencias, ajena totalmente a los fideísmos agnosticistas de cualquier especie. La estructuración concreta de la exposición es cosa distinta de esta concepción finalística y metodológica fundamental. Nuestra obra está dentro de esta concepción que, sin depender tan obsesivamente de la presencia kantiana, admite la realidad kantiana del pensamiento crítico. Lo que juzgamos una necesidad para no derivar a teorías, más o menos bonitas, pero encerradas en círculos apriorísticos que ni resuelven el problema ni tocan la realidad.

B) *Introducción histórica*

SUMARIO: A) Período antiguo.—B) Período medio.—C) Período moderno.—D) Neoescolástica.—E) Indicación histórica sobre Gnoseología.

10. El panorama histórico de la crítica del conocimiento, siquiera sea breve y compendiado, indicará más que cualquier otra reflexión la trascendencia intrínseca de la Gnoseología, que forma la nervatura esencial de toda la especulación filosófica.

A) **Período antiguo**

Es el período de la filosofía pura al decir de Nietzsche, y en él, en los comienzos del pensamiento griego, los fisiólogos jonios (φύσις = naturaleza) no atendiendo directamente al problema del conocimiento, se fijaron preferentemente en el objeto, en el mundo como problema ontológico-metafísico. Atendieron a la *naturaleza* como objeto y prescindieron del *conocimiento* como sujeto.

a) Sin embargo, esta posición inicial hacía ya surgir las bases fundamentales de la Gnoseología.

El estudio filosófico de la *naturaleza* presentaba ciertas *antinomias* de imposible explicación cosmológica, tales como la *unidad* y la *multiplicidad,* la *estabilidad* y el *movimiento,* la *sensación* y la *intelección;* y de ellas saltan a la palestra las primeras interpretaciones gnoseológicas, en las primeras concepciones antitéticas sobre la íntima constitución del universo, es decir, sobre la íntima naturaleza del ser. En realidad, *cosmología* y *gnoseología* nacían emparejadas; la Gnoseología surgía como una correlación perfecta de la Cosmología y se perfilaba ya en las dos concepciones cosmológicas dominantes: el *empirismo* y el *racionalismo.* Heráclito se atiene exclusivamente a la multiplicidad y el movimiento; Parménides, con los eleatas, se acoge a lo idéntico e inmutable. El problema gnoseológico quedaba planteado en los momentos germinales de la filosofía pura.

Empirismo.—Es la doctrina de Heráclito, según la cual el conocimiento humano queda reducido a la experiencia. Heráclito y los jonios posteriores, al ver como imposible la síntesis de las antinomias indicadas, sobre todo de lo *uno* y lo *múltiple,* negaron el valor gnoseológico del conocimiento intelectual. No admiten en su filosofía del πάντα ρει sino el conocimiento sensitivo, sin conceder valor a los conceptos y principios estrictamente universales; en consecuencia, no existe otra realidad que la percibida por la experiencia sensible.

Racionalismo.—Parménides tropezó con la misma imposibilidad de la síntesis gnoseológica de lo *uno* y lo *múltiple,* y crea la filosofía del ἓν καὶ πᾶν, es decir, del racionalismo gnoseológico: sólo existe lo que el entendimiento percibe clara y distintamente; la razón posee un modo propio e innato de proceder, y la experiencia sensible carece de valor. Todo es idéntico e inmutable; el movimiento y cambio sensibles son pura ilusión.

Así, mientras Heráclito, con su empirismo, no admitía sino el movilismo puro, estructurando la primera filosofía del *fieri* y del *devenir* como constitutivos ontológicos del ser, y reducía el entendimiento a pura ilusión, Parménides, con su racionalismo, emprendía el camino opuesto: la ilusión es el dato sensible, mientras que la realidad es la razón.

Ambas posiciones gnoseológicas no se formularon de una manera formal hasta más tarde, y es claro que están muy lejanas del *dogmatismo crítico* de los primitivos jonios.

11. *b)* De aquí iban a surgir serios problemas tan pronto como los sofistas planteasen la cuestión de una manera explícita y formal.

Los sofistas se fijaron en el hecho de la multiplicidad de las escuelas cosmológicas, pero se fijaron más profundamente en la irreductibilidad del racionalismo y del empirismo; y hacen surgir un movimiento formalmente *gnoseológico* y *crítico,* aunque de resultados negativos: al rechazar tanto el conocimiento intelectual de Parménides como el sensitivo de Heráclito, los sofistas se inclinaron hacia un formal *escepticismo,* hacia un formal *relativismo* y hacia un formal *fenomenismo,* muy particularmente con Protágoras y Gorgias.

Según el *escepticismo* gorgiano, no podemos afirmar nada con certeza en ningún orden. El *relativismo* perfila la afirmación, sosteniendo que no existe una verdad absoluta, ya que la realidad no puede conocerse tal y como ella es en sí, por lo que no puede ser válida para todos los hombres, en cualquier lugar y tiempo. Por lo tanto (Protágoras), quien ha de medir la verdad es el hombre: ἄνθρωπος μέτρον πάντων. El *fenomenismo* daba un cambio a la cuestión: no conocemos más que los *fenómenos,* es decir, los objetos *tal y como aparecen* subjetivamente en el conocimiento sensitivo; no podemos pasar de ahí. El fenomenismo relativista ya se halla germinalmente en Heráclito. El fenomenismo rígido reduce el sujeto cognoscente a una simple colección de los *fenómenos* conocidos.

12. *c)* Sócrates levanta bandera para defender los derechos de la razón y del entendimiento al sostener que la ciencia se fundamenta necesariamente en los conceptos. Pero son Platón y Aristóteles los que se enfrascan decididamente en el problema, sellando definitivamente toda la Gnoseología de Occidente.

Ambos filósofos se sienten prensados por los frentes de Heráclito y Parménides. Platón ni rechaza el empirismo ni el racionalismo, pero se inclina más a Parménides, no considerando convenientemente, y aun despreciando, el conocimiento sensible. Aristóteles busca un camino medio, aceptando parte de ambas posiciones, determinando los papeles de la experiencia y el entendimiento en la formación del conocimiento.

Según Platón, el conocimiento sensible no nos ofrece nada permanente y necesario que pueda ser el fundamento de los conceptos verdaderamente universales; por lo tanto, hay que admitir la existencia de un mundo *ideal,* separado del mundo sensible, y que pueda llamarse verdaderamente *real.* Con esto huía Patón del relativismo sofista, y nacían el *realismo exagerado* y, también, el *idealismo exagerado;* pero resolvía la antinomia entre eleatas y heraclitanos por un simple *innatismo gnoseológico.*

Subsisten en sí las *formas* o *naturalezas* en cuanto tales (realismo exagerado), de la misma manera que subsisten en sí las perfecciones, es decir, universalmente y sin limitación alguna. En cuan-

to al conocimiento, sólo es válido el de las *ideas* (idealismo exagerado). El idealismo platónico es un idealismo *metafísico* o realista, que admite la existencia objetiva del mundo de las ideas que contempló el alma en una preexistencia antemundana, y que ahora recuerda, por la *reminiscencia*, con ocasión de los conocimientos sensibles. Al no poder sacar de la experiencia esas *ideas*, Platón se recluye gnoseológicamente en una especie de *innatismo racionalista*.

13. Aristóteles impone una genial corrección con su *realismo medio*. No admite la irreductibilidad entre Heráclito y Parménides al ver la posibilidad de la *síntesis gnoseológica* entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo.

Rechaza cualquier forma de innatismo. El conocimiento sensitivo es el comienzo del intelectivo, ya que todo conocimiento nace necesariamente en los sentidos. Al fijarse en el proceso psicológico del conocimiento, halla el Estagirita que el conocimiento ni se para ni se agota en los sentidos; con ello descubre la prestancia gnoseológica del conocimiento sensitivo, por la necesaria intervención del entendimiento, que *abstrae* de las condiciones de materialidad e individuación las formas inteligibles, que están como escondidas en los objetos sensibles. Con esto huía Aristóteles del *innatismo*, del *racionalismo* y del *empirismo*, y creaba el *realismo moderado*, dando las bases de un humanismo completo al reconocer la superioridad del entendimiento respecto de la sensación, y al suponer que la *abstracción*, el gran hallazgo aristotélico, exige la existencia de una realidad espiritual distinta de la materia.

De aquí se sigue que todo lo realmente existente es singular, y que la universalidad es una forma de la mente; como también queda patente que el orden de la realidad no es perfectamente correlativo al orden conceptual, como supone el racionalismo intuicionista. Por eso todo conocimiento intelectual es superior al conocimiento sensitivo, contra los empirismos, y la abstracción supone una facultad superior a la materia.

Aristóteles abordó directamente cuestiones estrictamente gnoseológicas, como, por ejemplo, el problema del escepticismo, la justificación del principio de no-contradicción, la analogía del ser, la lógica aristotélica, etc.

No se pudo sostener la altura especulativa de ambos filósofos, y los epígonos posteriores desequilibraron el punto medio aristotélico: o volviendo al *sensismo materialista* (Epicuro y los estoicos), o cayendo en el escepticismo, tanto en su forma *pyrrhonica* como

en su forma *probabilística* (Argesilao, Carnéades). En este período queda un poco rezagado el problema gnoseológico para dar paso al problema ético. El intelectualismo racionalista platónico revive en el neoplatonismo de Plotino y en la escuela de Alejandría.

B) El período medio

14. *a)* Entre los primeros pensadores cristianos tiene gran aceptación Platón, como más conforme y acomodable al espiritualismo cristiano; y esto tanto, que llega a formarse un verdadero *neoplatonismo cristiano* en la figura excelsa de San Agustín, quien, sin admitir ni las ideas subsistentes ni el innatismo platónicos, sostiene que las normas absolutas e inmutables por las que juzgamos de las cosas no pueden provenir de la experiencia, que nada puede ofrecernos ni de inmutable ni de absoluto. Esas normas se fundan en la Verdad absoluta y subsistente, que es Dios, maestro interior que *ilumina* la mente e imprime en ella su imagen. El conocimiento sensitivo no posee una verdad estricta, pero es trascendido por iluminación interior del hombre.

Es claro que este *iluminismo* es una forma mitigada y cristiana del *realismo innatista* platónico. Pero el mérito extraordinario de San Agustín está en haber abordado directamente el problema gnoseológico como un preámbulo necesario a su inmensa obra y haber sistematizado una refutación completa de los escépticos o académicos, partiendo del acto mismo de la duda y del error: *si enim fallor, sum!*

Ante la brillantez espiritualista de Platón en este período primero de pensadores cristianos, en el que se fraguaba el pensamiento de Occidente, Aristóteles era recordado como "materialista" y "diabólico" (por su *Dialéctica*); simplemente se le maldecía (Tertuliano).

15. *b)* El neoplatonismo anduvo serpenteando durante toda la Edad Media; así nos encontramos con el *neoplatonismo dionisiano* de Escoto Eriúgena y de ciertos pasajes de San Anselmo; en la especulación de la escuela de Chartres; en la escuela teológica agustiniana, y en todos los realistas exagerados que intervinieron en la disputa de los *géneros* y las *especies*. Notemos que en la Edad Media no se da, al menos con presencia atendible, ni el escepticismo gnoseológico ni un idealismo propiamente dicho.

Aristóteles renacía después de la animosidad de los primeros pensadores cristianos. Desde muy pronto, Alejandro de Afrodisia,

Porfirio Temistio y otros levantaron bandera, y aparece San Juan Damasceno como el primer Padre de signo aristotélico. Pero quien se presenta en Occidente como plenamente aristótelico es Boecio, y el realismo moderado sobresale en el judío Maimónides y en el árabe Averroes. El triunfo completo de Aristóteles viene con Abelardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Siger de Brabante. El *realismo tomista-escolástico* es la evolución completa del realismo aristotélico. Pero a la vez prevalece en la escuela franciscana de San Buenaventura el *agustinismo.*

Santo Tomás admite la doctrina del Estagirita sobre el proceso psicológico del conocimiento, admite su doctrina de la abstracción, como admite en general toda la doctrina de la abstracción. Pero perfecciona esa doctrina al determinar el fundamento metafísico de los inteligibles y al descubrir la raíz ontológica de los mismos en la esencia divina. Pero al mismo tiempo sostiene que el conocimiento humano depende de algún género de iluminación divina, no ciertamente en el sentido estrictamente agustiniano, sino en el sentido de que, siendo el entendimiento y el conocimiento realidades creadas, son participación del entendimiento y conocimiento divinos. La forma histórica concreta del problema gnoseológico en la Edad Media fue la célebre disputa de los *géneros* y las *especies* o de los *universales.*

Duns Escoto de alguna manera vuelve al *realismo exagerado* con su *natura communis,* en cuanto sostiene que los grados metafísicos son en la realidad extramental realmente distintos entre sí, y en cuanto defiende en los singulares una *naturaleza común* casi indefinible.

16. *c)* En la pelea gnoseológica de los *universales,* y como reacción contra cualquier modalidad de realismo exagerado y contra cualquier forma de intelectualismo racionalista, surge el *nominalismo gnoseológico* con Durando, Aureolo y, sobre todo, con Guillermo de Occam.

Nominalismo.—Ya aparece en su primera forma con Roscellino en el siglo XII, quien sostenía que los conceptos universales eran *signos naturales* de las cosas singulares, en oposición a las palabras, que son *signos no naturales,* sino convencionales. A esos signos que *supponunt pro singulari* nada les corresponde en realidad, ni son el *modo como* conocemos las cosas, sino que son *lo que* realmente conocemos; es decir, el concepto es el *término* directo del conocimiento *(terminismo).*

Según el nominalismo, la única forma de conocimiento válido es la experiencia, tanto sensitiva como intelectual (empirismo), y, por lo tanto, es imposible el que podamos llegar a una verdadera ciencia y, mucho menos, a verdadera metafísica. La única ciencia posible es la *scientia terminorum* o *lógica,* que tanto tiempo hizo perder a los medievales. De aquí nació el *agnosticismo gnoseológico,* posición negativa ante los máximos problemas de la mente humana, problemas que han de aceptarse por un *fideísmo* gnoseológicamente oscuro y convencional. El nominalismo es la raíz del pensamiento gnoseológico moderno.

Un cierto progreso en la línea del nominalismo se advierte en Nicolás d'Autrecourt, que al promover la crítica del principio de causalidad y del concepto de sustancia abría el camino al *fenomenismo.* Y no solamente eso, sino que, al afirmar que en el orden crítico el único objeto del conocimiento era exclusivamente la *idea,* ponía los fundamentos gnoseológicos del *idealismo* moderno.

En general, el nominalismo limita gravemente las posibilidades límites de la razón, recluyéndola en un injustificado *fideísmo.*

En los albores de la Edad Moderna, la gran escuela tomista y, sobre todo, Francisco Suárez, vuelven al realismo gnoseológico aristotélico, y se plantean ya los grandes problemas que han de ocupar a las mentes modernas, con la *abstracción,* la *verdad,* la *falsedad,* los *criterios,* etc.; aunque para una sistematización completa habría que esperar aún algunos años.

C) Período moderno

17. El proceso de la investigación gnoseológica se complica hasta casi el infinito.

En el Renacimiento reaparece el *realismo platónico* de tendencia panteísta, pero a la vez renace el *aristotelismo* bajo la forma averroísta, sobre todo en la escuela de Padua, y aparece en la palestra el *escepticismo* en la obra de Montaigne.

Simultáneamente, el *realismo medio* escolástico pierde terreno, despreciado y olvidado, por culpa de los mismos escolásticos, encenagados en infinitas logomaquias dialécticas; pero a la vez empieza a prevalecer el *empirismo* como el punto de apoyo más sólido y constructivo para el avance de las ciencias. Este va a ser el sello de toda la gnoseología moderna.

a) Aunque ya desde Bacon los problemas gnoseológicos preocupaban seriamente a los filósofos, sólo en Descartes podemos afirmar que empieza la verdadera *edad crítica* con su obra fundamental *Discours de la Méthode.* La filosofía del conocimiento, precisamente en su dimensión gnoseológica, o es toda la filosofía o es su parte esencial y principalísima. Descartes deja sin fundamento el conocimiento sensitivo, y con su *duda* renueva, por una parte, el escepticismo, y por otra, planta las bases del empirismo e idealismo modernos.

Según Descartes, el objeto inmediato del conocimiento son las *ideas (inmanentismo);* y las ideas *(claras y distintas subjetivamente)* no provienen de la realidad de las cosas, sino que se producen en y por el sujeto que conoce. El problema gnoseológico y crítico consiste, por lo tanto, en hallar el *puente* que una esas ideas con la realidad transubjetiva, y Descartes no halla otro puente que el *fideísmo dogmático,* es decir, la fe en el entendimiento de otro (Dios), sin poder apoyarnos en la sensación como primer dato, ya que las cualidades sensibles son puramente subjetivas. La desconfianza de Descartes en cualquier otro medio de conocimiento que no sea el entendimiento, es absoluta; por eso, el tipo perfecto de conocimiento es el de la idea clara y distinta, la *idea del sujeto pensante,* indestructible por ninguna especie de duda: *pienso, luego existo.*

Tanto el *principio racionalístico* cartesiano como su innatismo se fundan en la *veracidad de Dios.* De aquí nace el *ontologismo* de Malebranche, la armonía *preestablecida* de Leibniz y el *monismo absoluto* de Spinoza, que establecía la identidad total entre el orden lógico y el real: el pensamiento y la extensión (cuerpos) son dos modos distintos de la misma realidad divina.

En la línea del *empirismo* cartesiano surge vigoroso el empirismo *inglés,* cuyo precursor es F. Bacon, y que asume diversas formas: el *materialismo crítico* de Hobbes, para quien el conocimiento es una simple vibración de la masa encefálica; el *empirismo* de Locke, que no reconoce más conocimiento que la sensación y la reflexión sobre los datos de la misma, a la vez que rechaza cualquier especie de innatismo; el *escepticismo acosmístico* de Berkeley, que, negando toda idea universal, sostiene que el ser, o es *ser percibido* (mundo material) o *percibe* (sujeto cognoscente); el *monismo escéptico* de Hume, que niega toda idea universal, toda causalidad y toda sustancia.

18. *b)* Kant, preocupado por salvar de la inminente ruina a la ciencia y la moralidad, intenta hacer la síntesis o hallar la vía media entre el racionalismo y el empirismo. Pero imbuido por ciertos prejuicios empiristas, por ejemplo, en los datos de nuestra experiencia no se da ninguna necesidad inteligible, sostiene que la mente *construye* su objeto, informando una materia amorfa que es el elemento objetivo, por medio de ciertas formas subjetivas o categorías, y como inyectando sus propias leyes en la materia: las cosas no son por sí mismas inteligibles, sino que se hacen tales por la actividad del sujeto que conoce. Por lo tanto, el conocimiento queda limitado rigurosamente a los *fenómenos,* naciendo el *agnosticismo metafísico.* El conocimiento queda desenganchado de los sentidos, que se sumen en una impenetrable oscuridad gnoseológica.

El *fenómeno* es el dato sensible, pero formado por las *formas "a priori"* de la sensibilidad *(espacio y tiempo);* ese mismo fenómeno, informado por las *categorías "a priori"* del entendimiento, constituye el *objeto,* inteligible, universal, necesario. Esto supuesto, la realidad *en sí* es absolutamente inaccesible para el entendimiento, y, por lo tanto, es imposible una verdadera ciencia metafísica, y para salvar la moralidad hay que recurrir a la voluntad.

El influjo de Kant ha sido y es enorme, sobre todo en el *idealismo absoluto* (Fichte, Schelling, Hegel, Croce, Gentile, Renouvier, Brunschvicg, Bradley, Rickert...).

El *idealismo absoluto* sostiene que el objeto del conocimiento se constituye totalmente por solo el sujeto, y no existe otra realidad que el espíritu.

Ahora bien, *espíritu* no ha de tomarse como el *Yo empírico* (conciencia), sino como un *Yo* (o sujeto) *trascendental,* que es la única realidad existente. De ahí que se llame también *idealismo trascendental* o *monismo idealista.* El *sujeto empírico* es cada hombre singular, la conciencia individua; mas ese sujeto empírico es la manifestación del sujeto trascendente o de una realidad espiritual que es simultáneamente todas las cosas.

Con su *Crítica de la razón pura,* Kant influye decisivamente en el *positivismo* (empirismo) del siglo XIX (Comte, Taine, Avenarius, Mach, Vaihinger, Ardigo, Stuart Mill...); en el *voluntarismo* (Schopenhauer); en el *pragmatismo* (Nietzsche); en el *anti-intelectualismo* (Bergson); en el *existencialismo*... Todas estas formas de gnoseología urgen la necesidad de la voluntad, de la utilidad, de la acción, para llegar a un verdadero conocimiento de las cosas.

19. *Positivismo.*—Sostiene que el único criterio de verdad es el usado en los métodos de las ciencias *positivas,* que se llaman así porque sólo atienden a los hechos o fenómenos. Rechaza, pues, no sólo cualquier conocimiento *a priori,* sino cualquier intento de alcanzar cognoscitivamente cualquier objeto que trascienda la experiencia.

Hoy tiene la forma de *neo-positivismo,* principalmente en la escuela de Viena (Mach), según el cual, todo enunciado se

funda exclusivamente en la experiencia que trata solamente de lo verificable y lo mensurable; de tal manera que lo no-verificable no tiene ningún sentido, ninguna inteligibilidad.

El *pragmatismo* sostiene que la verdad de una doctrina ha de pedirse por su capacidad para resolver los problemas que se presenten en la práctica.

El *antiintelectualismo* o *anticonceptualismo* es una doctrina que niega al entendimiento o concepto cualquier función *teorética,* ya que el entendimiento tiene exclusivamente una funcionalidad *práctica* para construir mecanismos; mas en esa funcionalidad está condicionado por la voluntad, el amor, el instinto, etcétera; en general, por las exigencias y necesidades de la vida.

El *existencialismo* busca una filosofía concreta y vital, que se construya no sólo con las facultades cognoscitivas, sino con todo el hombre real y concreto. Ese hombre concreto tiene como gran don la libertad, que da sentido a toda la realidad.

A pesar de todos los subjetivismos, vuelve a renacer el *realismo* aun fuera de la escolástica, por ejemplo, en el *realismo crítico* de Brentano, Kulpe..., en el neo-realismo de Russell, etc.

Donde el *realismo* adquiere formas más definitivas y completas es en la neoescolástica actual, y en los filósofos espiritualistas, más o menos próximos al pensamiento cristiano.

D) **Neoescolástica**

20. La experiencia centenaria de los escolásticos les hizo moverse con lentitud y cuidado en la inmensa variedad de posiciones gnoseológicas de la filosofía moderna, sobre todo a partir de Kant. Y primariamente se dedicaron a extraer del saber antiguo todos los elementos lógico-metafísicos que se hallaban dispersos en las inmensas obras, y con ellos ensayar la estructura de una sólida filosofía del conocimiento.

De esta manera llegaron a la creación de un tratado específicamente crítico y autónomo, que a la vez enlazaba con la vieja sabiduría y respondía a las exigencias de la nueva edad crítica. En su nervio gnoseológico, la nueva Crítica escolástica anclaba en el realismo aristotélico-tomista moderado.

Con todo, los modos de exposición, los métodos, el mismo planteamiento de los problemas, adquirieron en la neoescolástica gran variedad de formas, motivadas tanto por un exagerado

dialecticismo, con exceso intelectualista, como por ciertas exigencias de escuela.

Un precursor indiscutible en la investigación gnoseológica ha sido J. Balmes; y entre los iniciadores del movimiento hemos de nombrar entre los primeros a Liberatore, Sanseverino y Kleutgen.

Pero fue en la Escuela Gregoriana, los profesores de Filosofía de la Universidad Gregoriana de Roma, donde ya se dio una Crítica armónica y completa en casi todas sus partes (Tongiorgi, Palmieri, Urraburu, De María, Remer, Schiffini). Y en la misma dirección de perfección hay que nombrar a Zigliara, Pirotta, González, etc.

Mercier propone ya una Crítica completa en su obra fundamental *Critériologie générale,* y le siguen los profesores de la *Escuela de Lovaina,* así como Canella, Sentroul, Tredici... El mérito principal de Mercier es haber iniciado un método *crítico,* opuesto al hasta entonces seguido de *sentido común* (Farges, Tonquedec...).

El *sentido crítico* del problema es el que ha prevalecido, y es el que siguen Jeannière, Geny, Noël, Peillaube, Domet des Vorges, etc. Lo siguen, asimismo, los ultracríticos independientes Rousselot y Maréchal; los tradicionalistas contra el blondelismo y bergsonismo Tonquedec, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gardeil, Gilson...; los intuicionistas intelectuales como Picard, Zamboni, Olgiati, Roland-Gosselin, Romeyer, etc.

Entre los actuales hemos de citar a los eminentes críticos De Vries, Naber, Lotz, Brunner, Santeler, Morandini, Fuetscher, Miano, etc.; sin omitir la novísima corriente llamada de la *afirmación* o *dinamismo intelectual,* sostenida brillantemente por Lotz, Maréchal, Marc, Lonergan y otros.

E) **Indicación histórica sobre Gnoseología**

21. Es necesario que nos fijemos directamente en la *dimensión gnoseológica* de la filosofía del conocimiento.

a) El término *gnoseología* es un término moderno que, de una manera general, significa *teoría del conocimiento.*

En un *sentido muy amplio* y formalmente impreciso, significa la totalidad de investigaciones que tiene por objeto el conocimiento, tanto desde el punto de vista *genético* como del punto de vista *formal* y *objetivo.* Ya se ve que la Gnoseología puede confundirse con la Psicología, la Lógica y la Metafísica,

y en este sentido no puede presentarse como una ciencia particular y específica.

Pero modernamente tiene un *sentido muy concreto* y restringido, cuando por Gnoseología se entiende la *investigación filosófica de las condiciones de validez del conocimiento y de la posibilidad y límites de los medios para controlar esa validez.* Esa es la verdadera naturaleza de Gnoseología, ajena e imposible para cualquier tipo de investigación psicológica, lógica o metafísica. La validez del conocimiento en las filosofías pasadas: o era un presupuesto, un axioma evidente, imperativamente exigido por el sentido común y la naturaleza racional del hombre; o era una derivación, muchas veces supuesta, de la investigación psicológico-metafísica. Así, aún hoy se oyen raciocinios "gnoseológicos" de este tipo: *si conozco, conozco "algo"; luego mi conocimiento es objetivo.* La ingenuidad de semejante actitud es conmovedora.

b) Por lo dicho ya se puede deducir que la Gnoseología se fue fraguando en el decurso de la historia. Más concretamente, ponemos el origen de la Gnoseología como filosofía del conocimiento, con objeto y metodología propios, en el siglo y medio aproximadamente que va de Descartes a Kant. Ahí es donde se forma la complejidad interna de la Gnoseología, al surgir la *crítica del conocimiento* como tal y distinta de la *crítica del objeto* o la metafísica.

Hasta Descartes predominaba un "sentido exageradamente exteriorista" del conocimiento, sin poder desprenderse la especulación filosófica de la primera actitud de los jonios.

La Gnoseología se presentaba como una auténtica novedad: la de concentrarse en la dimensión interna, psíquica, mental, del conocimiento, aislándolo de su término externo.

La filosofía clásica, al decirnos que la *res est mensura cognitionis,* conocía la distinción entre lo exterior y lo interior del conocimiento; pero encerrada en una concepción *especular,* es decir, el conocimiento es un *espejo* en el que se refleja el objeto, y un espejo fidelísimo, acentuaba el estudio del objeto. La Gnoseología invierte los términos y acentúa el estudio del sujeto, es decir, la mente misma con sus contenidos cognoscitivos se convierte en *objeto directo* del conocimiento; ese objeto nos lo da directamente nuestra conciencia gnoseológica, y sobre él hemos de edificar no una cosmología o una metafísica, sino la *ciencia de nuestro saber.* No basta con saber lo que es el cosmos

o el ser para saber lo que es la ciencia o el conocimiento del ser y del cosmos. La Gnoseología no se fija directamente en el *espectáculo del mundo real,* sino que atiende inmediatamente a *mi pensamiento del mundo real;* se cambia el espectáculo del mundo exterior por el espectáculo del mundo interior, formado por el complejo contexto de las representaciones de la conciencia.

Aquí radica precisamente la dificultad de la Gnoseología, esa reduplicación interior del mundo real.

22. *c)* Descartes andaba aún muy ligado a la Metafísica, y sus primeras estructuras gnoseológicas no pudieron, por lo tanto, aparecer con una verdadera autonomía.

Es quizá en el empirismo inglés donde la Gnoseología se nos presenta en la verdadera condición de ciencia independiente, con fines y metodología propios. De Hobbes a Hume se percibe un esfuerzo para atenerse a sólo las "respresentaciones" que aparecen en nuestra mente, cuya investigación reconstructiva se presenta como la condición necesaria de todo juicio crítico de la realidad: reconstruyendo todas nuestras representaciones, reconstruimos la realidad. Se llegaba así a una verdadera Gnoseología, aunque el empirismo reducía el conocimiento a una "congeries of perceptions", como decía Berkeley, a un repertorio de datos, de los que la nueva ciencia había de hacer el catálogo y balance crítico. Locke vio, o sospechó, lo deficitario de dicha Gnoseología y, en vez de meterse en el análisis del condicionamiento gnoseológico, se atuvo al método narrativo de los fenómenos.

Aunque la Gnoseología aparecía con perfiles bastante claros y definidos, nacía en el empirismo muy limitada, porque el concepto esencial de "validez" quedaba en ella muy oscuro. Se habían encerrado excesivamente los nuevos gnoseólogos en las puras "representaciones", y como la "validez" había que resolverla por medio de una "relación", surgía una casi invencible dificultad: si el entendimiento no conoce más que sus propias ideas, ¿de qué medios disponía para conocer el término exterior del mismo, la "cosa" con la que establecer la "relación"? Se ve que todo estaba aún dentro de la mentalidad cartesiana del "pons", y que de nuevo surgía la dificultad que Berkeley y Hume creyeron insuperable. La nueva ciencia gnoseológica nacía sin movilidad al tropezar con la dificultad del "pons" y al re-

ducir la mente a un repertorio de ideas y la conciencia a un montón de percepciones.

23. *d)* Kant se mueve ya dentro de unas dimensiones formalmente gnoseológicas al perfeccionar una Gnoseología como la teoría del análisis de la conciencia trascendental y de sus límites.

Rechaza el atomismo gnoseológico de Hume al sostener que el conocimiento no es un conglomerado de percepciones, sino una *realidad sintética* según determinadas leyes *a priori;* no es una simple *sucesión* de impresiones, sino un verdadero *juicio* en la unidad de la experiencia.

Kant llega, por lo tanto, a una estricta Gnoseología, fuera de toda filiación psicológica.

Con todo, Kant no se plantea un "problema del conocimiento"; semejante "problema" es ficticio y puramente escolástico. Lo que hace posible un conocimiento es el "juicio", y éste es posible en una perspectiva *a priori* que se justifica por sí misma. No existe "problema" porque no hay lugar a dudas: el conocimiento tiene un valor apodíctico.

El problema estrictamente gnoseológico es otro: el problema de la Gnoseología trascendental, es decir, el *problema de los coeficientes "a priori" del juicio.* Así, la Gnoseología es la ciencia de esos coeficientes, con una visión más profunda que la exigida por la metodología dubitativa cartesiana.

24. *e)* El peligro brotó inmediatamente, al considerar la Gnoseología como una *metodología del conocimiento absoluto,* como una especie de "lógica formal" de la condicionalidad *a priori.* La razón estaba en el mismo Kant, ya que el concepto de "conocimiento puro *a priori* es profundamente oscuro y fuente de oscuridades: ni es innato, ni puede estudiársele por los contenidos absolutamente excluidos, ni puede relacionársele con la experiencia desde que Kant desenganchó el conocimiento intelectual del sensitivo. Todo, pues, radica gnoseológicamente en la desproporción entre el *a priori* y el efectivo conocer humano.

Con esta oscuridad radical, la Gnoseología iba a pulverizarse lamentablemente.

Hegel, para quien la *razón* era un simple aparato instrumental para la regulación de la experiencia, no admitía el "problema crítico", que, o era sencillamente ilusorio al presuponer subrepticiamente la solución, o nos llevaba sin más a una "solución en el infinito".

Si existe un "problema del conocimiento", es el de la relación entre la *verdad* y la *certeza,* entre *saber* y *saber saber.* La Gnoseología es precisamente la *ciencia del saber* o *doctrina de la ciencia,* no como un saber particular, sino como un saber universal derivado del saber mismo.

Hegel transformaba la Gnoseología en *Fenomenología del espíritu* al hacer emerger la presencia del infinito en la médula del conocimiento y descubrir la sabiduría en el corazón del fenómeno; de esta manera identificaba *saber* y *saberse, ciencia* y *autoconciencia.* De esta manera, al admitir la inmanencia gnoseológica del ser, Hegel convertía a la Gnoseología en la filosofía de la racionalidad perfecta.

25. *f)* Después de Kant, la Gnoseología volvía a oscurecerse y a perder autonomía, porque no se distinguió suficientemente entre la "crítica del conocimiento" y la "metafísica del conocimiento". El conocimiento era una parte de la realidad, y la Gnoseología una parte de la Metafísica general. Con esto, y con el olvido de los análisis trascendentales kantianos, el conocimiento era un episodio de la actividad cósmica de la voluntad (Schopenhauer), o era un fenómeno fisiológico-genético (psicología francesa del siglo XVII), o era una consecuencia biognoseológica de la evolución darwinista (Nietzsche), etc., etc. El problema del conocimiento era una parte del "problema de la vida".

En la izquierda hegeliana y en Marx, el problema del conocimiento quedaba reducido a la *praxis,* es decir, al reflejo del conocimiento real transportado al cerebro.

Debido a Hegel y sus consecuencias, quizá podamos afirmar que en el siglo XVIII no había posibilidades para una Gnoseología autónoma, porque fatalmente se la mezclaba con la metafísica del ser, de la vida, del pensamiento.

J. F. Fries quiere volver a la autonomía gnoseológica al pretender partir de ciertas verdades primarias, aceptadas por todos y fuera de las cuales no quedaba sino la locura. Fries concebía la Gnoseología como una "física experimental de nuestro interior" y seguía un método empírico-antropológico. Fries es un ejemplo del fenómeno del cansancio periódico que produce la Gnoseología.

A fines del XIX y comienzos del XX, la Gnoseología se reducía al estudio de la distinción y relaciones entre la Psicología y la Lógica. Ya no interesaba el "valor" del conocimiento, sino

su "psiquicidad"; de ahí que Brentano redujese la Gnoseología a pura Psicología. Los neokantianos lucharon para que quedase bien clara la diferencia entre *pensamiento puro* y *psiquicidad.*

En este empeño surge E. Husserl, que halló el problema planteado entre el psicologismo y el logicismo. Husserl vuelve a la perspectiva trascendental de Kant, como perspectiva originaria de la experiencia; pero Husserl quiere crear una Gnoseología pura, independientemente de toda teoría.

Su método consiste en el "aislamiento del conocimiento puro", poniendo entre paréntesis todo objeto, toda explicación genética, toda relación y deducción lógicas, etc. Husserl quiere un conocimiento sin adherencias, sin actividades concomitantes. A esto se llama *reducción fenomenológica,* que puede explicarse como una "neutralización" de cuantos elementos o actividades naturales acompañan espontáneamente a nuestro conocimiento, y de esa manera llegar a la *conciencia pura,* a la *intencionalidad pura,* a la *conciencia-de,* sin objeto, por ser el único camino para conseguir la *objetividad pura,* objetivo final de toda Gnoseología. ¿Es posible esa neutralización absoluta? Husserl eliminó todo rastro de psicologismo y de logicismo; pero al eliminar a la conciencia como "espectáculo interno", ¿a qué se reduce ese "conocimiento" puro?

26. *g)* Modernamente, la Gnoseología se centra en la llamada "desmitologización de la conciencia", se continúa en la desencarnación del conocimiento. Es posible que esta "desmitologización" se pueda concretar en tres movimientos:

el *naturalismo científico,* según el cual el conocimiento se reduce a una "técnica de comportamiento", y la experiencia es una de las estructuras de lo real; mente y organismo (biología y fisiología) quedan confundidos (James, Dewey);

el *positivismo lógico,* para el cual el pensamiento se reduce al lenguaje y la Gnoseología queda limitada a la filosofía del lenguaje. El pensamiento tiene una naturaleza rigurosamente semántica: sin palabra y sin lenguaje no existe ni pensamiento ni conciencia. La Gnoseología se limita a las reglas del idioma identificadas con las leyes del pensamiento; ha desaparecido el problema de la "validez", y en su lugar aparece el problema de la "corrección idiomática"; la Gnoseología ya no busca los criterios o fundamentos de la objetividad, sino que depura la corrección del idioma. Husserl, Wittgestein, etc..., tratan de "desubjetivizar" el conocimiento reduciéndolo a pura expresión lingüística;

el *existencialismo fenomenológico,* que busca una Gnoseología de la "objetivación pura" por la más radical de las reducciones fenomenológicas. Propiamente, el "problema gnoseológico" se reduce a una fenomenología de la experiencia metafísica, una fenomenología del *Dasein;* la Gnoseología busca un saber en nosotros, aquí y ahora, por y para nosotros.

h) La neoescolástica.—La neoescolástica prestó gran atención a la nueva ciencia. Partiendo siempre de un relativismo metafísico, la Gnoseología no se presentaba suficientemente clara en sus perfiles filosóficos, y de ahí las confusiones sobre su naturaleza y su ubicación en el cuerpo general de la filosofía. En general, se la consideró muy frecuentemente como una derivación de la Lógica, lo que oscurecía seriamente el problema. Por esto mismo, el problema caía en una agotadora discusión metodológica, en la inacabable cuestión *de apto initio philosophandi,* en la que el virtuosismo dialecticista de los escolásticos halló espléndido campo de lucimiento una vez resuelto el problema de la objetividad por la vía rápida del *ad hominem* contra los escépticos. Las cuestiones *de veritate, de certitudine, de falsitate,* etc., eran viejas entre los escolásticos; pero el problema gnoseológico como tal no entraba en la especulación neoescolástica, confundiéndolo con el problema del método o de la duda. Hegel había caído en la misma dificultad, y Descartes, con su metodología, ofrecía armas a los dialéticos escolásticos.

Por eso creemos que hasta Zamboni no empieza una verdadera Gnoseología en la neoescolástica; progresivamente van cediendo los escrúpulos metodológicos, para entrar de lleno en el problema gnoseológico hasta llegar a la escolastización de Kant en la *teoría de la afirmación* o del dinamismo intelectual.

CAPÍTULO II

EL CONOCIMIENTO COMO PROBLEMA

Cf. DE ALEJANDRO, *Crítica* c.2 p.22-37.

SUMARIO: A) El problema; concepto del problema; el hecho ocasional y fundamental; la experiencia histórico-filosófica.—B) Desarrollo de la noción de problema: definición; división; finalidad; extensión.—C) Enunciados menos propios del problema.—D) Los "datos" del problema.—E) Es un problema real e inteligible.—F) Diversas posiciones ante el problema.

Al empezar una filosofía crítica del conocimiento nos hallamos con la dificultad inicial de la equivocidad con que se ha planteado la cuestión, es decir, el mismo problema del conocimiento. Por eso es necesario que aclaremos antes de nada los términos del mismo, para poder proceder, en medio de una multitud de fórmulas y enunciados verdaderamente impresionante, con cierto orden sistemático y con ciertas garantías de claridad suficientes.

Y ante todo se impone una pregunta que se propusieron exigentemente todos los dogmatismos críticos: *¿existe un verdadero problema gnoseológico del conocimiento humano?* La respuesta a esta pregunta determina precisamente las diversas escuelas gnoseológicas; mas la respuesta exige algunas previas explicaciones y precisiones para poder ser plenamente científica.

A) *El problema*

Concepto de problema

27. Toda ciencia exige un método, y todo método lleva consigo un problema, ya que el método consiste en poner con orden ideológico una cuestión, es decir, poner en cuestión una cosa. De ahí la palabra *problema,* del griego *pro-ballo,* proyectar, lanzar una cuestión a la discusión. Y por eso Aristóteles definía el problema como método *(aporía, aporética,* estado de perplejidad, *du-bitatio),* el preguntarse dentro de un orden inteligible y recto.

Esta definición es correcta y lógica. Al presentarse el *problema,* es decir, la *a-poría* o la *du-bitatio,* se le abrían a la mente varios caminos mentales y se hallaba *sin camino* (a-poría), la mente se paraba ante el *bivio mental* (du-bitatio), y entonces se *preguntaba* (se orientaba) *qué camino debía seguir* (método) para sobrepasar todas las aporías posibles, dentro de un orden inteligible y lógico, y llegar así a la *tesis,* de donde nacía el sistema.

Todo *problema,* pues, se halla entre el *dato* y la *tesis;* nace exactamente cuando, a la vista del *fenómeno* (el dato, la cosa que se nos aparece), nos *preguntamos* el *porqué* del mismo. Toda *tesis* es la respuesta que se da a ese *porqué,* y todo *sistema* es una jerarquización lógica de tesis.

Ante estas nociones nos hallamos con la sorpresa gnoseológica de que *problema no es más que una pregunta racionalmente justificada,* y que *sistema es una respuesta lógica y organizada a esa pregunta.*

De aquí se derivan elementos muy importantes para el concepto de ciencia; mas por el momento no podemos, por las mismas exigencias de la Gnoseología, detenernos en ellos.

Pero es oportuno indicar, para caer en la cuenta de ciertas dificultades históricas en el problema del conocimiento, algunas consecuencias claras de la noción elemental expuesta.

Y la primera es, según el mismo Aristóteles, que no todas las preguntas germinales de las que brota el problema son fácilmente inteligibles, y por lo tanto dificultan el camino a seguir.

La segunda es que cuando el filósofo no se atiene al sentido inicial propio y exclusivo del problema, vicia radicalmente toda investigación y todo sistema, haciendo totalmente imposible todo término resolutivo de la cuestión propuesta.

La tercera es que quien ni conoce el problema (inteligibilidad de la pregunta), ni conoce los caminos de solución, está imposibilitado para toda problemática, para toda solución y para todo sistema; la *a-poría* no se convierte en *método,* y queda hundido en el barro blando y pegajoso de la *duda*[1].

El hecho ocasional y fundamental del problema

28. Partimos de un hecho indudable cual es que se dan en mí muchos conocimientos *verdaderos* y *ciertos,* al menos en el or-

[1] El existencialismo ha enriquecido el concepto de problema al descubrir *dos problematicidades:* la *problematicidad-problema,* una cuestión en la que el investigador no se halla vitalmente envuelto y comprometido; y la *problematicidad-misterio,* una cuestión que se ataca directamente por una reflexión penetrante sobre unos hechos que afectan vitalmente al ser mismo del pensador.

En nuestra concepción humanística de la Gnoseología, el problema del conocimiento tiene mucho de *problematicidad-misterio,* por ser un problema en el que el hombre como *suppositum cognoscens* se halla integralmente comprometido.

den subjetivo; y esto es un hecho (un *dato* fenomenológico) tanto en el orden de la espontaneidad cognoscitiva como en el orden de la reflexión, como, por ejemplo, muchos conocimientos específicos de una profesión cualquiera.

Pero es asimismo indubitable que nos encontramos con el hecho del *error,* tanto en mí como en otros: me sorprendo en el error y sorprendo a otros. Más aún: veo sustentar como absolutamente *ciertos,* pareceres que a mí me parecen absolutamente *falsos.*

Como decimos, se trata de *hechos* ajenos o cualquier prejuicio, a cualquier *a priori* de escuela; pero son hechos que plantean algunas *preguntas* (problemas) que de ninguna manera se pueden esquivar. La pregunta primera ineludible es: *¿Con qué derecho afirmo que poseo la verdad y estoy cierto de ella?*

Esta pregunta elemental parece encerrar en sí otras no menos importantes:

¿Cuál es el valor de mis conocimientos? Esta pregunta abre la investigación para el problema fundamental de la *verdad* y la *certeza;*

¿cómo puedo conocer y precisar el valor de mis conocimientos?, con lo que queda planteada la cuestión de los *criterios;*

¿cuál es, en definitiva, el valor del conocimiento humano?, y de esta manera queda planteado el problema general gnoseológico.

La experiencia histórico-filosófica

29. Lo anteriormente expuesto no obedece a un *a priori* más o menos sistemático; es el proceso histórico de la filosofía del conocimiento el que justifica las afirmaciones expuestas. A grandes rasgos y en una como visión panorámica, podemos probarlo de la siguiente manera.

Sistemas escépticos.—Se encerraron tradicionalmente en la negación gnoseológica total. No niegan solamente la posibilidad de conocer la naturaleza íntima del conocimiento humano, sino que niegan también la posibilidad de justificación refleja de cualquier conocimiento verdadero y cierto. Y a esta conclusión negativa llegan:

por el *hecho del error,* no sólo como hecho, sino porque todo el que yerra *cree* no errar;

por el *hecho de ignorancia;* si la totalidad forma una unidad compacta de todas las partes, de tal manera que una parte dependa de las demás, el hecho de la ignorancia plantea un problema gnoseológicamente insoluble: si ignoramos muchas cosas, ¿qué es lo que realmente sabemos de las que creemos conocer?;

por el *hecho de las contradicciones,* en los hombres, en las culturas, en las ciencias, en la educación...; en nosotros mismos comparando diferentes épocas de nuestra existencia;

por la *imposibilidad de demostración* de los fundamentos de la verdad; hay una invencible dificultad dialéctica de llegar a dar una razón convincente de la certeza; si todo lo hemos de probar, hallaremos la razón en el infinito, es decir, nunca.

Evidentemente, para esta actitud ni existe ni puede existir un verdadero problema del conocimiento; sería un problema, una pregunta que, ni como pregunta tendría una justificación posible, ni, consiguientemente, tendría una respuesta satisfactoria. Según Aristóteles, la posición escéptica no puede salir de la *a-poría,* está sin camino y sin posibilidad de hallarlo.

30. *Sistemas subjetivísticos.*—Para los subjetivismos, la selección del camino es completamente otra.

Partiendo de un principio supuesto, a saber, que no se da intuición posible de un objeto *exterior* al sujeto que conoce, toda explicación posible de las preguntas fundamentales del conocimiento ha de intentarse partiendo de la interioridad o *inmanencia* del sujeto. No sólo se da una distinción real entre *objeto* y *sujeto,* sino que esa distinción supone una distancia gnoseológicamente insalvable.

Por lo tanto, ni tiene sentido el hablar del conocimiento de una cosa *en sí, como objetiva e independiente de la intimidad* inmanente del sujeto; ni tiene sentido, por ser totalmente imposible, hablar de la cognoscibilidad de semejante objeto *en sí;* ni, en definitiva, podemos comprobar críticamente nuestros conocimientos. Existe el conocimiento, y un conocimiento verdadero y cierto; pero el problema no está en la existencia del mismo, sino en poder justificar su naturaleza científica, y en poder hallar el camino para esa justificación.

31. *Sistemas relativísticos.*—El relativismo gnoseológico enfoca la cuestión de una forma completamente diferente.

No niega el conocimiento, aun en el orden reflejo, ni niega el conocimiento en un sentido realístico. Pero, acentuando la atención en la evolución de las culturas y de las variaciones humanas según las diversas épocas de la historia, fijándose en los influjos

sociales, en las mismas variaciones de la evolución biológica, etc., niega un concepto de conocimiento científico fijo e inmutable: formalmente, toda verdad es mudable y relativa al momento histórico-cultural en que se halle el sujeto.

El problema del conocimiento se limita estrictamente al problema de la inmutabilidad de la verdad.

32. *Sistemas realistas.*—Prescindiendo ahora de las múltiples modalidades del realismo gnoseológico y de su verdadero sentido, el realismo quiere resolver todas las antinomias y evitar todas las deficiencias de las posiciones precedentes: el conocimiento tiene su medida en el *ser en sí* y, por lo tanto, el conocimiento es objetivo y por sí mismo formalmente inmutable, inmutabilidad que queda determinada por el objeto.

Ante este panorama gnoseológico, es indudable que la pregunta-problema sobre el conocimiento está justificada por la misma realidad histórica de las filosofías del conocimiento.

Y, sin embargo, no es infrecuente apellidarlo *pseudoproblema* o problema fingido, nacido no de una necesidad intrínseca de la misma cuestión en sí, sino de un malsano deseo de acomodación a los estilos modernos del filosofar gnoseológico.

Lo que durante casi toda la historia del pensamiento humano preocupó seriamente a las mentes más privilegiadas, y lo que toca intrínsecamente a la quizá más misteriosa de las actividades humanas: el conocer; lo que está en la raíz esencial de la posibilidad de la ciencia humana, sólo irreflexivamente puede apellidarse *pseudoproblema,* en el supuesto de que se haya entendido suficientemente su verdadero sentido. Y estas razones no sólo justifican el problema, sino que dejan patente su importancia y su presencia se hace ineludible en el mundo del pensamiento.

El problema, pues, fundamental como pregunta justificada dentro de un orden inteligible y recto, puede desglosarse en las siguientes preguntas:

¿Puede probarse científicamente la existencia de la verdad y la certeza? Con ello se pregunta sobre la posibilidad de la misma ciencia, sin excluir la posibilidad de la misma filosofía del conocimiento; y en segundo lugar se pregunta:

¿Se puede demostrar científicamente la naturaleza íntima de la verdad y la certeza, de manera que podamos determinar con rigurosidad científica el sentido objetivo de ambas?

Nos hallamos ante un doble problema: un problema *preliminar* de existencia (problema *an sit),* el del conocimiento cierto contra toda posición escéptica; y un problema *esencial* (problema *quid sit),* el de la naturaleza gnoseológica de la verdad y la certeza, contra cualquier interpretación subjetivística de la especie que sea.

En íntima conexión con éste está el problema que podemos llamar *complementario,* el problema planteado por el relativismo, sobre la inmutabilidad de la verdad y la certeza.

En resumen, el anterior enunciado elemental podría expresarse ahora así: el *problema del conocimiento* es el *problema de la posibilidad, naturaleza e inmutabilidad de la verdad y de la certeza o, en general, de la ciencia humana.*

B) *Desarrollo de la noción de problema*

33. Es necesario dar una mayor comprensión del problema del conocimiento para evitar en lo posible todo peligro de equivocidad, que afectaría al mismo método y comprometería la solución.

a) **En cuanto a la definición**

Como noción general, el problema del conocimiento es el problema de su posibilidad y de su valor. Según lo que acabamos de decir, este problema no es otro que el de la *objetividad* y *subjetividad* del conocimiento, en cuanto que el acto cognoscitivo se toma como *representativo* (concepto subjetivo)

Por lo tanto, preguntar cuál es el valor del conocimiento es preguntar si el acto hipotéticamente cierto lo es objetiva o subjetivamente, es decir, preguntar si a la representación cognoscitiva corresponde una realidad o si la representación es una ilusión fabricada por la mente.

Reincidimos en los viejos términos de *sujeto* y *objeto,* tan del disgusto de la Gnoseología actual.

Sin embargo, conviene ya ahora determinar el verdadero sentido de estos términos.

Cuando hablamos de *sujeto,* no nos expresamos en un sentido *lógico* (lo que cae bajo la extensión de un predicado), ni en un sentido *ontológico* (lo que está debajo de las cualidades sensibles y las sostiene).

En una filosofía del conocimiento, *sujeto* significa algo estrictamente *crítico,* y puede significar o la persona que conoce *(suppositum cognoscens,* sujeto *remoto* de todo conocimiento), o la po-

tencia que conoce (*potentia cognoscitiva,* sujeto *próximo* de conocimiento), o el mismo acto de conocer (*actus cognitionis,* sujeto *inmediato* cognoscitivo). En nuestra opinión, el *sujeto* gnoseológico esencial es el *sujeto como persona que conoce,* aunque para los análisis críticos tengamos que acudir necesariamente a la potencia y al acto. Nuestra opinión se funda en la convicción de una mayor humanización de la Gnoseología, so pena de dejar la solución navegando en una nube imprecisa de presupuestos inconvincentes.

A su vez, el término *objeto* tiene un sentido estrictamente *filosófico* y un sentido *crítico.* En un sentido filosófico significa cualquier realidad en su peso específico ontológico; mas en su sentido crítico significa todo aquello que se opone *(ob-icitur)* al sujeto en su sentido crítico-gnoseológico. El sentido, pues, de la *realidad objetiva* como el contrapunto del conocimiento objetivo, es mucho más amplio que el *objeto* entendido en un sentido elemental filosófico.

b) En cuanto a su división

34. Según lo dicho, la división fundamental del problema del conocimiento es la división en problema de *existencia* y problema de *naturaleza (an sit, quid sit).*

Sin embargo, algunos gnoseólogos, quizá dominados por ciertas tendencias de los primeros tiempos de la neoescolástica, no quieren admitir sino un solo problema: el de *existencia.* No hay más que un enemigo, y ése es el escepticismo. Cualquier otra escuela no realista, más o menos inmediatamente, ha de caer en el, y, por lo tanto, lo que interesa es rechazar eficazmente el escepticismo.

Tal posición no parece aceptable, porque a primera vista es claro que investigar sobre la existencia (investigación de tipo preferentemente negativo en este caso) no es lo mismo que investigar sobre la naturaleza; *existencia* y *naturaleza* que exigen métodos de investigación diferentes. Además, históricamente consta que han existido sistemas gnoseológicos muy ajenos al realismo, pero no menos ajenos al escepticismo, con el que no reconocen ningún lazo de afinidad ideológica.

Por lo tanto, la división propuesta tiene la garantía de una mayor objetividad y una mayor honestidad científica; porque mientras el problema de existencia mira directamente al escepticismo crítico, el problema de naturaleza se fija preferentemente

en el idealismo, en el fenomenismo, agnosticismo, positivismo, etcétera. Más aún; aunque el problema de existencia sea el preliminar, con todo es más importante el problema de naturaleza, y exactamente hablando, el problema estrictamente gnoseológico.

c) Finalidad del problema

35. De lo expuesto podemos ya formular algunas conclusiones que nos situarán en una posición más clara, a través de la finalidad del problema, para mejor comprender su verdadera esencia.

Negativamente, el problema del conocimiento no puede consistir en la aniquilación cartesiana de toda certeza poseída, ni en el orden de existencia, ni en el orden de principios, ni en el orden de verdades necesarias. Tal planteamiento arrastra no sólo a una destrucción total, lógicamente injustificable, sino que hace imposible el planteamiento del mismo problema.

Positivamente consiste el problema en la justificación científica de mi conocimiento, tanto natural como científico. Esta justificación ha de hacerse mediante un método científico-crítico, es decir, sin presupuestos gnoseológicos precríticos que presupongan la misma solución; pero, además, buscando que esas verdades justificadas nos proprocionen los medios gnoseológicos para justificar no sólo otras verdades, sino toda verdad.

Como se ve, el problema se plantea con el fin de hallar una respuesta sistemática al problema. Se busca, pues, un *sistema,* una ciencia filosófica del conocimiento humano, y muy particularmente una filosofía de la ciencia.

Una pequeña reflexión sobre lo hasta aquí expuesto deja clara la afirmación de que el problema del conocimiento no es un problema ni ficticio ni falso; las nociones expuestas, la historia, el origen psicológico de la filosofía del conocimiento, la ocasión del problema, etc..., demuestran que la justificación científica del conocimiento es un verdadero problema que merece la atención del filósofo.

d) Extensión del problema

36. Una de las características de lo gnoseológico es su *universalidad:* si se tocan las fuentes del conocimiento, se toca a todo el conocimiento.

El planteamiento del problema incluye también una universalidad: todo conocimiento ha de someterse a examen, sin confianzas ciegas y con abstracción precisiva de cualquier verdad, es

decir, sin usar ninguna verdad no justificada como *premisa lógica* de una afirmación concreta.

Adviértase que hablamos de *abstracción precisiva,* que no incluye negación alguna, ni siquiera duda; es simplemente una *no atención* hacia verdades, aun fundamentales, como, por ejemplo, la propia existencia, que, por otra parte, carece de toda virtualidad gnoseológica.

La filosofía del conocimiento, en su afán de evitar la ceguedad gnoseológica, no quiere ni en sus comienzos ni en el camino a recorrer ceguedad alguna. Los dogmatismos, tanto intelectualísticos como voluntarísticos, se fundan inevitablemente en alguna ceguedad inicial, más o menos aguda y más o menos parcial.

C) *Enunciados menos propios del problema*

37. En las notas históricas sobre la cuestión crítica aparece clara la diversidad de concepciones del problema. Esa diversidad de concepciones lleva necesariamente a una frondosa multiplicidad de planteamientos, que oscurecen lastimosamente la marcha. Veamos algunas, prescindiendo de las enunciaciones de los grandes sistemas, que hemos de estudiar en otra parte.

Se ha enunciado el problema del valor del conocimiento, como el problema de la existencia de la certeza: *¿existe en nosotros la certeza?*

Tal fórmula, extremadamente ingenua, es totalmente ininteligible tanto en el orden de las certezas *naturales* como en el orden de las *reflejas,* en el que, fuera de los escépticos, ningún sistema ha negado la existencia de la certeza.

Con más agudeza se presenta la fórmula: *¿es la mente humana apta para conocer la verdad?*

Además de tratarse de una fórmula totalmente inservible para abordar el problema, parece que la aptitud de la mente ha de ser un término de la investigación, no un principio. Y si, como principio, la aptitud de la mente no resuelve nada, como término es un concepto equívoco, ya que la mente es apta no sólo para la verdad, sino también para el error, con lo que quedamos gnoseológicamente a oscuras.

No es acertada la fórmula que en determinados períodos de la filosofía del conocimiento ha tenido éxito: *el problema del conocimiento es el problema de la realidad externa.*

La fórmula tiene raíces cartesianas. Descartes tenía dificultades invencibles para llegar a la realidad externa; su problema gnoseológico era ése, pero era falso por las premisas subjetivistas en las que se fundaba. En tales premisas no se hallaba ni virtualmente la existencia de la realidad exterior, y buscaba el *puente,* el paso, que al fin encontró acudiendo al fideísmo extragnoseológico. Si el conocimiento no conoce nada que no sea él mismo, el paso al mundo exterior es totalmente imposible.

Por otra parte, semejante enunciado del problema carece de la universalidad necesaria. Gnoseológicamente hay algo más que pura realidad externa; por ejemplo, existe el conocimiento *metafísico* de esa realidad, existe el concepto de *existencia* que constituye un conocimiento metafísico, existe el concepto de *naturaleza,* existen los conceptos *universales,* las realidades *espirituales,* etc.

Por lo tanto, se hace ininteligible la famosa *quaestio de ponte,* imaginativamente cómoda, que tanto alucinó a muchos gnoseólogos. Se trata de una falsa imaginación. Como dice Santo Tomás, el conocimiento no puede salir de dentro de sí, y la realidad que está fuera del entendimiento no puede ser alcanzada por éste, ya que el acto de conocer no es transeúnte, sino inmanente. La unión de acto y objeto no es física, sino intencional.

Es curioso notar cómo se han confundido con relativa frecuencia los problemas *crítico* y *metodológico.*

Indudablemente, ambos están íntimamente unidos; pero no parece que ni puedan ni deban confundirse: una cosa es determinar el objeto de investigación y otra escoger el camino y los medios para realizarla. Se han dado muchas soluciones (problema metodológico) a una idéntica cuestión (problema crítico). Es un error, por lo tanto, confundir el problema del conocimiento con el problema de la duda, de la precisión mental, *de apto initio philosophandi,* etc...

No faltan gnoseólogos que nos hablan del *problema de la verdad,* del *problema de la certeza* o del *problema de los criterios.* Semejantes maneras de hablar no ofrecen especial dificultad gnoseológica, ni tales fórmulas suponen entre sí una diferencia esencial, ya que la *certeza* es un modo de *efecto* con relación a la *verdad,* y la *evidencia* una verdadera *causalidad.*

Otras fórmulas tampoco ofrecen especial dificultad, aunque la pluralidad puede provocar confusionismo. Pongamos algunas:

Los estados de certeza, ¿nacen de una causa subjetiva o de una causa objetiva, o de ambas a la vez?

La certeza se da en el juicio exclusivamente, y todo juicio consiste en una síntesis del sujeto con el predicado. Esto supuesto, se pregunta: *esta síntesis, ¿se hace por el influjo de un motivo*

distinto del sujeto que juzga, o se hace por autodeterminación interna del sujeto, o se hace por una causa inconsciente, o por una forma "a priori de la mente", etc.?

Para poder determinar científicamente un estado de certeza, es necesario un *criterio: ¿existe ese criterio?* (problema criteriológico); ¿en qué consiste?; ¿es uno o múltiple?

D) *Los «datos» del problema*

38. *a)* Por exigencia de estricta metodología es necesario fijar desde el principio y con toda claridad cuáles son los datos del problema. Las polémicas históricas en esta cuestión nacieron principalmente de no haber definido con la exactitud posible los datos del problema.

Pero ¿qué es un *dato?* Un *dato* (datum) es lo que *se da;* en Gnoseología quiere decir lo que *no se discute* y que inicialmente *se admite por todos.*

Gnoseológicamente, el *dato* hace posible la cuestión o el problema, y éste es su valor positivo. Negativamente, además de no prejuzgar la cuestión explícita y formalmente, lleva consigo la negación real del problema en el caso de que el *dato* sea negado.

Todo problema es inteligible por sus *datos,* y en ellos radica implícita y virtualmente la solución posible; lo que destruiría el problema es el dato con la solución explícita y formal.

b) Esto supuesto, ¿cuáles son los datos gnoseológicos del problema del conocimiento?

Exclusivamente dos: la *certeza natural* y la *facultad de reflexionar.* Ambos datos se toman aquí inicialmente en su sentido más simple y elemental.

Por *certeza natural* entendemos aquella que brota espontáneamente del uso natural de nuestras facultades, y es independiente y anterior a cualquier otra certeza científica o filosófica. Por esta certeza, el hombre se siente firme en algunas afirmaciones, tanto positivas como negativas, afirmaciones sólidas e importantes para el desarrollo de su vida.

Pero esta certeza se toma aquí como un *hecho* que llamamos de "certeza"; si esa denominación está o no justificada, nos lo dirá la investigación crítica.

Por *reflexión* o *facultad de reflexionar* entendemos la *facultad de darnos cuenta de nuestros actos internos.* Ni se suponen teorías psicológicas ni complejidades metodológicas; es otro *hecho* que registramos en nosotros cuando nos damos cuenta de que *hablamos, oímos, sentimos,* etc. Esa reflexión y ese "darnos cuenta" es lo mismo que tener *conciencia psicológica* de nuestros actos internos.

Se parte, por lo tanto, de *hechos* que están en poder de todos, y por eso son *datos:* es un *hecho* que conozco, es un *hecho* del que soy consciente, es un *hecho* el que en algunos conocimientos siento una seguridad tal que la llamo "certeza". Está fuera del problema el hecho de conocer, el hecho de ser consciente, el hecho de la certeza; pero cae esencialmente dentro del problema y lo constituye esa certeza como valor: *¿cómo se justifica esa firmeza cognoscitiva que llamo certeza?*

c) Es por demás evidente la selección necesaria de estos datos.

Al dividirse el campo de la certeza perfectamente en dos campos únicos: la certeza *natural* y la *refleja,* y al no poder disponer en los comienzos de la investigación de ninguna certeza refleja, porque supondríamos una justificación aún no hecha, no queda más *certeza* disponible para empezar que la *natural.* Si hemos de investigar sobre la certeza, de alguna hemos de disponer.

No es menos evidente el dato de la *reflexión.* Es el único instrumento de investigación gnoseológica de que disponemos, por tratarse del conocimiento. El conocimiento es un acto interno, un acto psíquico, y los actos internos y psíquicos solamente son captables conscientemente por la reflexión; no hay otro medio. La reflexión es el acto de la conciencia psicológica, un acto elemental, evidente, clarísimo: me doy cuenta de que conozco: si esto no fuera claro, la filosofía se convertiría en una locura.

Estos datos, con todo, no constituyen toda la Gnoseología ni constituyen toda la metodología de la investigación gnoseológica; son exclusivamente el comienzo, el primer paso.

d) Pero queda el problema de la *aptitud de la mente para la verdad;* en él se han confundido el fin con el medio: si el fin es hallar y determinar el cuándo de esta aptitud, parece que el medio no puede ser la misma aptitud. Si dicha aptitud es un *dato,* parece que se da un supuesto formal y explícito de la solución.

Los dogmatismos exagerados rechazaron siempre esta actitud como dato, pero la razón estaba en que no admitían el mismo problema en sí, como absurdo. En realidad es la misma posición, aunque de signo opuesto, que la adoptada por el escepticismo, y sin llegar, por lo tanto, a las mismas conclusiones. En cambio, los defensores de la duda, de cualquier especie de duda, re-

chazan la aptitud de la mente como dato, porque la identifican con el mismo problema.

¿Es efectivamente la *aptitud de la mente para la verdad* un verdadero *dato* del problema gnoseológico?

Lo anteriormente explicado indica inequívocamente nuestra opinión. No puede ser un dato del problema, porque:

en primer lugar, ¿en fuerza de qué razón ha de admitirse esa proposición? No vale decir que sea evidente, porque no sabemos en estos comienzos qué cosa sea la evidencia;

en segundo lugar, aunque supiéramos en qué consiste la evidencia, semejante proposición ni es evidente en sí, porque la potencia en sí es inaccesible gnoseológicamente, ni es evidente su acto, porque la mente es apta para la verdad y también para el error; pero esto nos sitúa en la imposibilidad de resolver por sola la potencia cuándo ésta está en una o en otro.

Resulta, pues, un dato imposible e inútil.

La *certeza espontánea,* por el contrario, es un dato necesario, tanto que en ella se halla germinalmente toda la cuestión crítica. Si, por ejemplo, prescindimos de la adhesión cierta y espontánea que naturalmente tenemos del *principio de contradicción,* resulta que no sólo se hace imposible el problema del conocimiento, sino que ni siquiera podría sospecharse, porque la cuestión gnoseológica nace precisamente de que la mente *se admira* de la absoluta imposibilidad de coexistencia simultánea de dos proposiciones contradictorias, que se excluyen mutuamente; eso ciertamente no acontecería si no existiese, al menos en el orden de las certezas espontáneas, el *principio de contradicción.*

E) *Es un problema real e inteligible*

39. Aunque dejamos dicho que el problema del conocimiento no es un falso problema, es necesario detenernos más despacio en esta cuestión de trascendencia metodológica. Nos obligan a esta mayor atención ciertas posiciones modernas frente al mismo.

Efectivamente, no pocos gnoseólogos realistas, aun entre los escolásticos, se han resistido a admitir el problema gnoseológico del conocimiento: o porque lo consideraron un pseudoproblema; o porque lo tuvieron en menos aprecio, como si se tratase de un problema que no merecía ni tanta ni atención alguna; o porque lo consideraron un producto de los delirios cartesianos y kantianos; o porque semejante problema no era sino la infiltración en el clá-

sico realismo, de la fiebre subjetivista de la filosofía moderna; o porque, en fin, se trataba de una pura contradicción, ya que el mismo planteamiento suponía flagrantemente la solución.

Para abordar más a fondo la cuestión, hemos de perfeccionar las nociones escuetas y elementales anteriormente dadas.

a) ¿Qué es un problema *posible gnoseológicamente?* Problema posible es todo problema en sí mismo soluble, solubilidad que nos ha de aparecer por lo menos *negativamente,* es decir, no ha de parecernos como ciertamente insoluble.

Sin embargo, la posibilidad de solución no supone que nosotros hayamos de encontrarla; es más, podemos tener la certeza de que nosotros jamás hemos de dar con la solución, y, sin embargo, el problema en sí mismo la tiene. Para explicarnos, recurramos a un problema posible y para nosotros insoluble, por ejemplo, el concurso divino para los actos libres: al ser un hecho tanto el concurso divino como la libertad humana, también ha de ser un hecho la coordinación entre ambos, aunque esa coordinación no nos aparezca a nosotros. La solubilidad es de la esencia de todo problema, pero no es la esencia de todo problema el que nosotros veamos esa solubilidad.

En el *orden positivo,* un problema posible es un problema que ni en su enunciado, ni en el método a seguir en su solución, ni en su fin encierra algún elemento que sea anticientífico o contradictorio; su enunciable es inteligible; su método es lógico y no encierra ningún presupuesto que esté en discusión, y su fin es lógico y científicamente legítimo.

El pseudoproblema, por el contrario, es negativa y positivamente imposible.

40. *b)* Desde el punto de vista de la solución, podemos aún distinguir dos clases de problemas posibles: el poblema *estricto* y el problema *lato.*

El problema *estricto* es aquel cuya solución nos es totalmente desconocida, y en el que empezamos la investigación apoyados exclusivamente en los *a priori* lógicos de la enunciación, del *método y del fin; el problema lato* es aquel cuya solución no es del todo desconocida, sino que de alguna manera se prevé o de alguna manera se posee, aunque no de una manera clara y transparente. En el problema *estricto* se busca sencillamente una solución; en el problema *lato* se aclara de un modo científico una solución, que de alguna manera ya se posee.

Es evidente que el problema crítico o gnoseológico del conocimiento es un problema *lato;* la mente humana posee una solución mejor o peor formulada, y la certeza natural se funda siempre en la evidencia. La investigación gnoseológica busca la manera de fundamentar científicamente esa evidencia espontánea y primera.

Se trata, además, de un problema *real,* no es ninguna ficción ni un pseudoproblema. Hay oscuridades en el conocimiento y su valoración que ni se pueden disimular ni son fáciles de aclarar; la historia de las cuestiones críticas, el hecho palmario de las diversas y múltiples teorías explicativas de dichas oscuridades, demuestran que nos hallamos ante un realísimo problema, un problema perfectamente inteligible.

c) La dificultad radica principalmente en su posibilidad lógica, que, si fuese imposible, haría imposible el mismo problema.

¿Es realmente posible el problema? ¿Existe una esencial imposibilidad de método que afecte a la misma inteligibilidad del mismo? Esta es la pregunta que más ha martirizado a los gnoseólogos, que ha provocado las múltiples opiniones, aunque, a decir verdad, por error de comprensión.

Objetivamente hablando, habría que admitir una insuperable imposibilidad lógica del problema del conocimiento, solamente en tres posibles hipótesis: en el caso que se supusiese lo que hay que probar; en el caso que se diese una "solución en el infinito", por provocarse un proceso lógico indefinido; y en el caso que se diese un necesario peligro de encerrarse dentro del sujeto, cayendo en un subjetivismo irresoluble.

Ahora bien; no se da ninguna de esas hipótesis en el planteamiento teórico del problema, aunque puedan darse en algunas soluciones reales, que no entran ahora en cuestión.

No se supone de ninguna manera lo que hay que probar, es decir, no se da la clásica *petitio principii.* Lo que rigurosamente busca el problema o la investigación gnoseológica es el *valor del conocimiento humano,* que no aparece de ninguna manera ni en los preámbulos ni en la enunciación del problema.

Ni aparece ni se *supone.* El verbo *suponer* sólo puede entenderse aquí en un sentido rigurosámente lógico, es decir, como una *premisa* necesaria para probar la solución buscada, y esa *premisa* no se halla en la solución fundamental. Es verdad que se admite *de facto* el valor de la mente, es decir, se admite como realidad *ontológica;* pero de ninguna manera se admite *de iure,* como valor *lógico,* que es el único que afecta a la metodología del problema.

No se da ninguna "solución en el infinito" ni se provoca ningún proceso lógico indefinido. Ello nos llevaría inevitablemente a una solución imposible. Mas la intuición reflexiva, como hemos de ver, evita este peligro dialéctico, ya que se arranca en la investigación precisamente no de una premisa, sino de un choque con el ser, en el que encuentra su punto de apoyo el conocimiento.

Y el peligro de subjetivismo más o menos idealista sólo puede ocurrírsele a quien no entienda exactamente el sentido del problema. No hay ninguna razón para dar al término *crítico* en este problema el significado de *idealista;* investigar científicamente cuál sea el valor del conocimiento no es lo mismo que afirmar que el conocimiento sea el constitutivo objetivo de la realidad. El peligro no está en el problema, sino en el método equivocado que se siga; pero es erróneo suponer que lo *crítico* suponga necesariamente el método cartesiano o kantiano. El método intuitivo-reflexivo evita necesariamente dicho peligro.

F) *Diversas posiciones ante el problema*

41. No ha sido para muchos tan clara la objetividad y realidad del problema; las discusiones han sido múltiples y muy pocas las conclusiones firmes.

Podemos distinguir dos posiciones muy generales, pero orientadoras; la posición *acriticista* y la *crítica.*

Los *acriticistas* suponen, aunque sin fundamento, que la cuestión crítica del conocimiento mina realmente la Metafísica; planteado seriamente el problema del conocimiento, se derrumba inevitablemente el edificio de la Metafísica; en consecuencia, hay que rechazar dicho problema.

Los *críticos,* lejos de ver ese hundimiento, parten del principio que hay que justificar todo racionalmente, incluida la misma Metafísica; esta justificación universal del conocimiento hace necesario el problema crítico, que por esto mismo queda legitimado.

Entre los *acriticistas* hay que citar a los *dogmáticos,* como Balmes, Tongiorgi, Palmieri, y varios modernos. Kobilecki afirma sencillamente que el problema crítico no tiene sentido y es intrínsecamente contradictorio; y lo mismo afirman Masnovo,

Bonamartini y otros. Garrigou-Lagrange, Vanni-Rovighi, Jolivet, Mattiussi, etc., sostienen que se trata de un falso problema sin verdadero contenido problemático.

Esta posición acriticista ha evolucionado de una manera más profunda, en una línea que podemos apellidar *metafísica;* según esta nueva posición, no hemos de preocuparnos de la cuestión crítica, que no es más que una consecuencia; lo que nos ha de preocupar es la metafísica: procedamos correcta y científicamente en Metafísica, y la solución de la cuestión crítica se nos dará por añadidura. Así discurre E. Gilson en su *realismo metódico,* y le sigue Maritain, para quien el problema crítico no es más que una simple reflexión sobre la Ontología, porque una ontología bien construída supone y delata un entendimiento capaz de conocer objetivamente.

La novísima *teoría de la afirmación* iniciada por Maréchal, quizá haya que clasificarla entre las posiciones acriticistas.

Sin embargo, la mayor parte de los gnoseólogos modernos adoptan una posición *crítica* y admiten una gnoseología independiente y autónoma.

Conviene, con todo, indicar algunas observaciones metodológicas. No nos referimos a las posiciones escépticas, en las que todo problema y todo método de investigación se hacen imposibles.

Mas las posiciones típicamente *dogmáticas,* más o menos exageradas, fallan en la fundamentación misma, ya que suponen que la investigación gnoseológica ha de fundarse necesariamente en la duda; y la duda nos cierra el camino a cualquier solución. Mas este supuesto es totalmente falso; manteniendo en pie la posibilidad de la investigación crítica, casi la totalidad de los gnoseólogos rechaza la duda como método de investigación. Tampoco está demostrado que la reflexión intuitiva haya de suponer necesariamente la duda.

Los *realismos metódicos* se fundan en el peligro de subjetivismo que encierra toda actitud crítica. Ya indicamos antes el contenido de esta peligrosidad; pero parece exagerado identificar *crítica* con *subjetivismo idealista.* El intuicionismo reflexivo es, indudablemente, una especie de realismo metódico; y el *res sunt, ergo cogito,* no está fuera de un intuicionismo gnoseológico, que empieza, como ya dijimos, por un choque con el ser. Los acriticistas metafísicos suponen que la Metafísica está en peligro, mas lo que no suponen es la duda que puede caer sobre la

objetividad de su metafísica. El entendimiento humano es una potencia formidable y maravillosa, pero puede formar ilusiones metafísicas; sin la cuestión crítica, es imposible demostrar que la Metafísica es objetiva.

42. En este volumen de opiniones puede surgir la sospecha de que se trata de un erróneo estado de la cuestión por una falta de aclaración de términos.

Es muy posible que los filósofos que se resisten o rechazan de plano el problema del conocimiento confundan la *legitimidad científica de la cuestión* con el *problema del método* que hay que seguir en la misma; quizá no nieguen la legitimidad del problema y, consiguientemente, de la investigación, y sólo nieguen la posibilidad de resolverlo en el sentido del verdadero realismo si se sigue un método de investigación moderno. Tal parece ser la posición de Gilson. Si esto fuese así, no negarían la coexistencia entre la Metafísica y la Crítica; lo único que negarían sería la imposibilidad de una Metafísica buscada con un método subjetivístico-cartesiano, en lo que no habría discusión posible.

La investigación gnoseológico-crítica o el problema crítico del conocimiento es una realidad científica, y no una ilusión enfermiza de la mente moderna.

Es una investigación necesaria, pues trata nada menos que de la fundamentación definitiva de la mente humana; de esa fundamentación depende la objetividad de la cosmovisión del hombre y la trascendentalidad de esa cosmovisión.

Es una investigación radical, pues va a la raíz gnoseológica del entendimiento humano: no busca las formas lógicas del pensamiento, sino que busca el porqué de la *verdad* del mismo. Los objetos sólo los mira como elementos de objetividad del pensamiento.

CAPÍTULO III

METODOLOGIA CRITICA EN LA INVESTIGACION GNOSEOLOGICA

Cf. DE ALEJANDRO, J. M., *Crítica* c.2,3,5; ID., *Estudios Gnoseológicos* c.2: *El problema del método en la investigación gnoseológica.*

SUMARIO: Aporías del conocimiento.—El problema.—La cuestión crítica: preguntas y hechos radicales.—La crítica del conocimiento.—El problema del método: *a)* el concepto de "problema"; *b)* la duda y su valor gnoseológico; *c)* la reflexión crítica; *d)* precisión e intuición crítica.—Mayor determinación de la intuición crítica.

43. La filosofía quiere llegar, en la medida de lo posible al entendimiento humano, a conocimientos ciertos absolutamente válidos, conocimientos que, por otra parte, han de ser últimos o fundamentales.

Simultáneamente, la filosofía exige una independencia total en su método con relación a otras ciencias; es decir, no puede pedir a otras ciencias, como en préstamo metodológico, principios básicos o radicales, ya que son las otras ciencias las que han de apoyarse gnoseológicamente en la filosofía. Pero, al mismo tiempo, la filosofía quiere ser independiente metodológicamente aun de las accidentalidades de la cultura y de la persona como sujeto del conocimiento, porque entiende que un conocimiento absolutamente válido y cierto, ha de serlo en todas las condiciones posibles en que pueda hallarse el *suppositum cognoscens.*

Y surge inmediatamente la pregunta esencial y germinal de la filosofía crítico-gnoseológica: *¿es esto posible?* Indudablemente ello sería posible si estuviéramos seguros de conocer la realidad como *ella es en sí;* pero *¿la conocemos así?*

Los *realismos directos o ingenuos* responden afirmativamente, ya que el mundo es como lo vemos; los recelos gnoseológicos son ajenos a semejante tipo de realismo. Es verdad que se da el error, pero no es otra cosa que una peripecia pasajera, puramente casual, perfectamente controlable por el sujeto del conocimiento.

Los *realismos crítico-gnoseológicos* se muestran más reservados y no ven tan evidente una respuesta absolutamente afirmativa, y esto porque los realismos críticos han descubierto las

Aporías del conocimiento

44. Tropieza ante todo la reflexión crítica con los recelos gnoseológicos. El campo cognoscitivo o visual-cognoscitivo se ensancha cada día, y no en un cosmos cerrado, sino en un cosmos infinitamente abierto e indeterminado; existen otros pueblos y otras maneras de pensar con otros esquemas e ideologías; y lo que en unas partes es evidencia indiscutible, en otras no sólo no es evidente, sino que se rechaza como falso. Resulta entonces que la certeza no es exactamente como nos la habíamos imaginado. Es lógico que surjan la duda, el recelo y la sospecha gnoseológica.

Pero, además, la reflexión crítico-gnoseológica es implacable; sondea ideas, culturas, ciencias, sistemas... Y se encuentra con que "verdades inmutables" ayer, hoy se hacen inconcebibles y han desaparecido del campo del conocimiento objetivo, para convertirse en objeto de simple curiosidad histórico-cultural. Descubre una correlación entre el conocer y la cultura de una época determinada: nuestros antecesores fueron "hijos de su tiempo", como nosotros lo somos del nuestro; y en nuestro mundo intelectual, ¿qué es lo que quedará en pie mañana? ¿Lo mismo de lo que queda en pie hoy de los de ayer?

Otro inmenso capítulo de aporías gnoseológicas son las ciencias y su espectacular avance. Desde nuestro punto de vista no podemos disimular que las ciencias trituran el ingenuo crédito gnoseológico de nuestros sentidos, primera fuente de conocimiento. Es clásico el ejemplo de nuestra certeza absoluta sobre el color de las cosas. Hoy esa certeza directa ha desaparecido, y los colores es posible que no sean sino el resultado de nuestra organización biológica en determinadas condiciones y circunstancias.

Sería equivocado creer que estas aporías surgen como un fenómeno de decadencia de la mente de Occidente.

Es cierto que ya en Grecia se combatía toda especie de realismo ingenuo; ya se admitía que el "saber dudar" era un signo de sabiduría, lo mismo que la sabia prudencia se manifestaba en una sana reserva a emitir juicios categóricos. Aunque los sofistas llevaron esta reserva al extremo de afirmar que toda verdad era provisional, en las clases intelectuales era evidente la crítica contra las actividades gnoseológicas ingenuas.

En la historia de la filosofía aparecen sistemas que plantean la posibilidad misma de conocimiento de la *cosa en sí,* y toda la especulación moderna está fundada en la negación absoluta de semejante conocimiento, fundamento de toda la crítica de Kant.

Consiguientemente, ya no sólo queda fuera de discusión el realismo ingenuo, sino que el mismo conocer crítico no es concebido como una *aprehensión de algo* que intencionalmente *entra* en nosotros; como una *producción* o como una *función creadora* que da forma a ciertas peculiaridades *inmanentes* al sujeto. El lenguaje o expresión ya no es un signo que está "en lugar del objeto", sino que es un *símbolo* que hace transparente una modalidad íntima del sujeto. Por lo tanto, ni la verdad ni la certeza de los realismos ingenuos tiene valor alguno fijo, ya que los símbolos varían según los momentos concretos de las culturas.

Las posiciones idealistas agravan el problema cuando a la "inmanencia del conocimiento" añaden la siguiente reflexión complementaria.

El término *intellectus* encierra una metáfora delatora. Cuando el hombre *entiende* o *intelligit,* el hombre como que "sale de sí" para meterse intencionalmente en la cosa u objeto conocido. Pero eso es imposible, aun metafóricamente, porque el hombre en una operación vital, cual es el conocimiento, no puede "salir de sí" ni metafóricamente..., porque sería Yo y no-Yo a la vez; el hombre no puede, en ninguna ficción, *exi-mismarse.*

El problema

45. Es absolutamente anticientífico rehuir el problema que nace de estas realidades y aporías, como es anticientífico apellidarlo "pseudoproblema".

Es lógico, por lo tanto, plantearnos el problema de *la esencia, la posibilidad y los límites del conocimiento humano.*

Si esta pregunta no pudiese ser formulada o no pudiese ser resuelta, todo ulterior intento filosófico o toda ulterior sistematización metafísica sería totalmente incomprensible por imposible. Estamos, pues, en el punto de arranque de todas las posibilidades científicas y metafísicas del hombre, ya que *el hombre es lo que* conoce.

La cuestión crítica

46. Las aporías expuestas nos sitúan ante un *hecho,* no ante una *hipótesis* más o menos arbitraria.

Dejamos totalmente marginado el problema de la *ideogénesis;* directamente nada tiene que ver con el *gnoseológico,* y ninguna explicación psicológica podría aportar el menor rayo de evidencia crítica.

Sólo nos fijamos en el *problema estrictamente gnoseológico,* ya que, sin poder dudar de la *realidad* del conocimiento, sólo queremos investigar sobre el *valor* del mismo, es decir, sobre su objetividad, sobre sus posibilidades de poder llegar a la realidad en sí, cuándo, en qué condiciones, hasta qué punto, etc.

Pero, asimismo, las aporías expuestas no dejan ver las fuentes de dicho problema; no sólo las *fuentes filosóficas* (Crítica de los sofistas, doctrina de Platón sobre la sensación, polémica sobre las Ideas, la abstracción de Aristóteles, los escepticismos...), sino también las *fuentes críticas* a partir del *Cogito* cartesiano con todas sus derivaciones en la mentalidad de Occidente; las *fuentes científicas* derivadas de la nueva cosmovisión científica (cualidades sensibles, espacios euclidianos y no euclidianos, relatividad del conocer matemático, etc...).

Preguntas radicales

47. ¿Qué representa realmente mi conocimiento? Si mi conocimiento es *imagen* e *idea,* ¿de qué lo es? En los sistemas inmanentistas, al identificar el *ser* y el *conocer,* el conocimiento no es imagen, sino *creación* del objeto: ¿lo es realmente?

Si no lo es, ¿qué relación segura existe entre el objeto y ese conocimiento que es sólo una "imagen" del mismo, y ésta analógica?

Mas, como la verdad sólo se nos da en los juicios, ¿tienen éstos una verdadera y directa relación con la realidad, que no es ningún juicio?

La crítica-gnoseológica está empeñada en la respuesta a estas preguntas, en las que están condensadas todas las posibilidades del entendimiento humano.

Un hecho radical

Se da un hecho radical que no puede ignorarse en la investigación y es de trascendental importancia: ese hecho es la *confianza* que el hombre tiene en su conocimiento. En ella pesa la totalidad de una naturaleza cognoscitiva y racional, la plenitud de un *suppositum cognoscens.* Y partimos de otro hecho radical, a saber: que esa confianza produce en el hombre una certeza clara y firme como fenómeno gnoseológico *primario;* la duda gnoseológica se nos presenta como un hecho gnoseológico *secundario.*

Como hecho asimismo radical se presenta el *error.* La confianza primaria no rehuye el admitirlo, pero siempre como una prueba de que el *conocimiento es normalmente verdadero.* Este es el hecho radical de la conciencia gnoseológica humana, tanto explícita como implícita.

La crítica del conocimiento

48. En este momento surge la *crítica del conocimiento como investigación filosófico-metafísica.* Pero ¿cuál es el objeto de esa investigación?

Según lo expuesto, el fin específico y lo que determina sus objetos *material* y *formal* es *explicar* y *justificar esa confianza en la razón* y de esa manera *comprobarla, discriminarla* y *delimitar* o *circunscribir sus límites.* Por lo tanto, la crítica del conocimiento o Gnoseología no es una *ciencia metafísica de invención,* sino que podemos apellidarla exactamente una *ciencia de control* del conocimiento humano en su valoración objetiva, podemos definirla como una *ciencia-control reflexiva de nuestras certezas más rigurosamente racionales.*

No es, pues, el fin de la crítica-gnoseología *destruir* ni la certeza ni sus motivos, lo que sería una posición hipercrítica y simplemente escéptica.

Tampoco es el fin de la crítica-gnoseológica *reconstruir* después de haber destruido, lo que, tratándose del conocimiento y de la fundamentación del mismo, sería metafísicamente imposible y lógicamente absurdo.

Se parte, por lo tanto, de un respeto total a los hechos: certeza y confianza en la razón, ya que los hechos son realidades no teoréticas y realmente pre y suprafilosóficas, que quedan totalmente al margen de cualquier titubeo sistemático. Son las explicaciones de los hechos las que pueden destruirse o cambiarse; los hechos mismos, nunca. La crítica-gnoseológica ha de explicar en su raíz profunda la confianza del hombre en su razón, pero jamás destruir la una y la otra. En esa búsqueda de justificación pueden caer por tierra ciertas pseudoconfianzas, ilusorias afirmaciones, etc...; pero la confianza misma siempre ha de quedar en pie, y ni los escepticismos más extremos lograron jamás hacerla desaparecer.

Aclaración.—El objeto *material* de la crítica-gnoseológica es el conocimiento humano y, precisando más, el conocimiento en el acto de *juicio,* porque en éste es donde se da un conocimiento perfecto. El objeto *formal* es la verdad y la certeza que, como dimensiones gnoseológicas, sólo se dan en el juicio. Mientras la *dialéctica* trata del conocimiento, pero exclusivamente desde el punto de vista de la *rectitud de la forma mental;* y la *psicología,* tratando asimismo del conocimiento, lo estudia desde el punto de vista de su *vitalidad* y *origen,* la crítica-gnoseológica sólo trata del conocimiento como expresión verdadera y cierta de la realidad, cualquiera que esta realidad sea. Por eso mismo, mientras la Dialéctica estudia directamente el *raciocinio,* y la Psicología las *ideas* o *conceptos* de la mente, la crítica-gnoseológica trata específicamente del *juicio.*

La investigación gnoseológica, pues, acepta los *datos* tal y como se registran en nuestra conciencia, prescindiendo totalmente de su naturaleza y génesis psicológica, y sólo admite esos datos en cuanto son expresados por un juicio; y, por lo mismo, ni puede confundirse con un logicismo ni con un psicologismo, porque ninguno toca el problema de la verdad.

El problema del método

49. Hemos dicho que la Gnoseología es un control reflexivo del conocimiento para determinar su verdad y certeza. Precisamente en esta reflexión radica la principal dificultad metodológica de la Gnoseología.

Nota histórica.—Es un hecho histórico la confusión padecida del problema estrictamente metodológico con el problema real, la confusión del *hecho* con el *sistema;* el fallo metodológico arrastró a la negación del hecho; pero en el método introspectivo reflexivo de la Gnoseología la confusión es casi necesaria, ya que hay que resolver el valor del conocimiento valiéndonos del mismo conocimiento.

A partir de Descartes, el llamado *problema crítico* o del *conocimiento* se plantó de un salto a la cabeza de los problemas filosóficos, y caracteriza desde entonces toda la filosofía de Occidente. Más aún, abarca toda la especulación de Occidente, ya que es un *problema-legión,* al ser el problema básico de toda la filosofía: en la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas, escribía Balmes.

Ya dejamos expuesto el proceso seguido por el problema; nos interesa solamente hacer algunas indicaciones sobre la historia más reciente del mismo.

Kant entendió el problema como una invitación radical a la razón para emprender la más compleja de sus tareas: la de *comprender su propio conocimiento,* para establecer un tribunal supremo veraz e inflexible que la asegurase en sus pretensiones legítimas de fundar una verdadera metafísica, no por afirmaciones arbitrarias, sino según leyes eternas e inmutables. Ese tribunal no puede ser otro que la razón misma. Kant creaba con intención y finalidad metafísica una filosofía gnoseológica del conocimiento.

Kant no cayó en la fobia de lo "en sí", simplemente le negó racionalidad; lo "en sí" no es un valor gnoseológico, es un elemento irracional del sistema. Los idealismos amputaron lo "en sí" y el problema quedó hundido en el pozo de los inmanentismos. Antes ya Galileo había preparado el camino al negar inteligibilidad a las cualidades corpóreas, reduciéndolas a cualidades puramente fisiológicas. Ese rompimiento con la realidad lo acentuaba más Descartes al convertir la percepción sensible en modos del sujeto cognoscente, productos del sistema nervioso. En Locke quedaba casi totalmente eliminado todo criterio para distinguir la idea de la realidad exterior, eliminación que quedaba consumada totalmente en el acosmismo de Berkeley.

Pero radicalmente Descartes es el origen de la fiebre criticista, y reducía la cuestión crítica a una *cuestión de método;* en realidad, Descartes adoptaba un esquema escéptico de investigación gnoseológica: al no hallar un método, se negaba un hecho; o se mediatizaba un hecho conforme a las limitaciones de un método. Descartes quería un camino filosófico con plenas garantías de acertar; pero exageró el "miedo metodológico" y sistemático al error, y no pudo superar la duda (aunque él creyó que sí), y nos legó una metodología gnoseológica sin un contenido positivo. Sin embargo, la especulación occidental siguió el esquema gnoseológico cartesiano. Kant es una solución al problema planteado por Descartes; y ambos no rebasan el nivel del nominalismo de Guillermo de Occam, que, apremiado por la duda, intentaba una especie de aniquilación metafísica al querer interpretar las categorías aristotélicas desde un punto de vista puramente lógico-formal. Los idealismos de cualquier especie eliminaron sencillamente el problema al eliminar uno de los extremos.

Tanto los filósofos griegos, como San Agustín, Santo Tomás, y los escolásticos medievales conocieron indudablemente el problema; pero no hay en ellos un cuerpo de doctrina especial que reúna sistemáticamente la parte refleja y crítica de la metafísica. Sin embargo, la neoescolástica nació bajo la obsesión de la preocupación *crítico-metodológica,* de inequívoco acento cartesiano, concretada en lo que pudiéramos apellidar "limpieza dialéctica" para abordar el problema *de apto initio philosophandi.* Particularmente, el problema se centraba de mil modos en la viabilidad metodológica de la duda, y las posiciones adoptadas fueron múltiples y las polémicas infinitas. Hoy han remitido las fiebres metodológicas, y se aborda el problema de una manera más positiva, quizá siguiendo a Kant, que no mencionó siquiera la duda, pero afirmó rotundamente que no se puede proceder sin presupuestos [1].

Pocos problemas existen en sana filosofía tan complejos y de nerviaciones ideológicas tan finas, sutiles y complicadas como el confusamente llamado *problema crítico* o *problema de conocimiento.* Nos bastaría para probar nuestro aserto observar la discrepancia casi total puesta de manifiesto en los Congresos de Roma de los años 1925 y 1936, en los que las mentes más preclaras de la *Philosophia Perennis* no lograron ponerse de acuerdo... casi en ninguno de los puntos de la cuestión. Eran los años de la obsesión metodológica.

Mas no todo fue discrepancia. En las discusiones serenas y sólidamente científicas, siempre se escapan rayos de luz que en su evolución posterior llevan a la solución deseada.

En efecto, hemos de reconocer que el Congreso de 1936 discutió las cuestiones en él tratadas con gesto más sereno y constructivo. Habían precedido varios años de agotadoras discusiones, si no exclusiva, al menos predominantemente metodológicas o simplemente propedéuticas. Y era ya hora de volver a algo más sustantivo y esencial, y no confundir ni todos los sentidos posibles del *problema* ni, en general, el esencial problema de la *metafísica del conocimiento* con el, para entonces, clásico problema *de apto*

[1] Véase nuestro libro *Estudios Gnoseológicos* (1957): «La Escolástica ante el problema del conocimiento» p.3-36, y «El problema del método en la investigación gnoseológica» p.37-75. Véase también *Crítica* (2.ª ed.) p.22-38 y 69-77.

initio philosophandi; ese segundo, de innegable regusto escolástico, pero que dejaba intacto el primero, estrictamente esencial en la filosofía moderna. Y en el Congreso de 1936 se distinguieron suficientemente ambas cuestiones y se emprendió el camino hacia una solución sólida y sin nerviosismos. Las ponencias de L. Nöel, *L'épistémologie thomiste* [2], y F. Olgiati, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico* [3]; y las comunicaciones de H. Boskovic, *Immanentia et transcendentia cognitionis* [4]; A. Etcheverry, *De munere evidentiae in critica cognitionis* [5]; G. Ceriani, *Evidenza e autocoscienza* [6]; A. Usenicnik, *De reflexione completa in qua intima videtur ratio cognitionis* [7], y otras de Flori, Horts, Veuthey, De Vries, etc. [8]; no sólo indican un claro avance en la discusión crítica, sino una positiva superación de los nerviosismos dialecticistas en torno a la duda, que tanto oscurecieron la cuestión y que, entre otros males, tanto tiempo y energías hicieron perder.

No queremos decir, con todo, que en el conocimiento, sobre todo en su aspecto gnoseológico [9], no haya un problema. Lo hay, y muy serio. Mas semejante seriedad proviene de la materia en sí, de lo casi inaccesible de la realidad misma del conocimiento que hay que sorprender en el difícil mecanismo de la reflexión, y de ninguna manera del método con que haya de abordarse. No se cayó suficientemente en la cuenta de que, resuelto el problema estrictamente metodológico, quedaba en pie el problema real, yendo a una lamentable confusión, a saber, la de confundir ambas cuestiones, suponiendo resuelta la segunda (problema real) al suponer resuelta la primera (cuestión metodológica); confundiendo además ésta, como dejamos indicado, con la cuestión *de apto initio philosophandi.*

[2] *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis* (Romae, 23-28 nov. de 1936) p.31-42, con la interesante discusión seguida, p.42-46.

[3] *Act.* p.47-63. En la respuesta a las intervenciones que se siguieron (p.63-71) toca el relator un problema tangencial con el problema metodológico, y es el *problema de la prioridad o no prioridad de la Crítica con relación a la Metafísica,* tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista histórico. Punto interesante, pero tangencial, y sin positiva utilidad para el estricto problema gnoseológico. Nuestra opinión la tenemos dada en nuestra *Crítica* p.2.

[4] *Act.* p.113.

[5] *Act.* p.133.

[6] *Act.* p.122.

[7] *Act.* p.91. Tenemos la impresión que la agudísima comunicación del profesor doctor Alejo Usenicnik pasó sin una seria atención por parte del Congreso. El ilustre profesor yugoslavo cree exponer la corriente gnoseológica (también lo creemos nosotros) seguida por Schaaf, Zamboni, Picard, etc. Creemos que la exposición de Usenicnik es la primera cronológicamente en la que aparece como solución definitiva el concepto de *reflexión completa e intuición ontológica.*

[8] *Act.* p.154...; 97...; De Vries abordó más directamente el problema del fin y el método en su comunicación *De fine et methodo inquisitionis criticae (Act.* p.84). Véase sobre este punto nuestra *Crítica* p.4 n.7. Con todo, no queremos decir que aceptemos en el terreno gnoseológico cuanto han dicho algunos de los autores citados. Discrepamos, por ejemplo, de la concepción expuesta por Veuthey.

[9] Observamos, sin querer exagerar el alcance de la observación, que la misma multiplicidad nominal de la investigación sobre la valoración del conocimiento indica un real problema metodológico: *Epistemología* (Coffey, Noël...), *Noética* (Maritain), *Criteriología* (Mercier, Jeannière...), *Gnoseología* (Zamboni), *Logica Maior* (Morandini, Vanni Rovighi), *Theoria cognitionis critica* (Naber), *Critica* (Veuthey, Donat, Dávila, De Vries...), etc., son los diversos nombres que se han usado para designar la filosofía crítico-inquisitiva, sin añadir la *Noogonia* de que nos habla Kant ni otras denominaciones neoescolásticas, como *Metaphysica defensiva, Theoria Scientiae, Logica Materialis, Metaphysica Fundamentalis,* etc. Denominaciones que indican al menos una irisación específica en el enfoque del problema, distinta de las otras. Kuraitis se ha levantado contra esta pluralidad, que no ayuda a la claridad,

Viniendo ya a la cuestión del método en Gnoseología, creemos que hay dos cuestiones fundamentales: *a)* la posible equivocidad del término "problema", y *b)* la dialéctica de la duda.

a) Concepto del "problema"

51. Es un concepto de difícil precisión, y al perfilar sus rebordes exactos es muy fácil caer en equivocaciones siempre peligrosas.

Problema quiere decir, en uno de sus aceptables sentidos, *cuestión difícil,* o porque los datos del mismo encierran una opacidad difícil de penetrar; o porque es difícil, supuestos tales datos, hallar una vía resolutiva de los mismos; o porque datos y vía *(método)* ofrecen una solución oscura e intrínsecamente, al menos aparentemente, insuficiente.

Se trata de un sentido clásico y común a los viejos filósofos: la cuestión propuesta, después de atentamente examinada, deja al entendimiento desinteresado, sin apetencias de asentimiento no solamente *cierto, pero ni siquiera opinativo.* Se trata de la *cuestión dudosa.* Mas no dudosa en un sentido *negativo,* o porque no se ha examinado, o porque después de examinada no se hallan razones de asentimiento en pro ni en contra; sino dudosa en un sentido *positivo,* es decir, por la contraposición y equivalencia de las razones en pro de la afirmación y en pro de la negación. Como se ve, la duda no afecta al *método* (obsesión de muchos dialecticistas); afecta a lo intríseco de la cuestión.

Por lo tanto, el llamado *problema de conocimiento* (más adelante veremos su equivocidad) no podrá tomarse nunca en un sentido *dubitativo intrínseco.* Sería lo mismo que proponer un problema insoluble; un *paraproblema.*

Y ése es otro de los sentidos que puede tener el concepto *problema:* cuestión *insoluble,* o porque los datos no admiten coordinación posible, y no son verdadero antecedente de una solución que, por lo tanto, resulta imposible; o porque no hay vía de acceso a los mismos datos, es decir, no hay método, y por lo tanto no habrá término, *solución.*

¿Es en este sentido *problema,* el *problema del conocimiento?* No solamente no puede considerarse en este sentido, sino que creemos no haber existido ninguna escuela verdaderamente filosófica que en semejante sentido lo haya planteado, ni siquiera el escepticismo.

pero sin razones plenamente convincentes para adoptar una denominación común. Cf. *Act. Pr. Congressus Thom.* (Romae 1925) p.213. Nosotros, en nuestra *Crítica* p.4 n.6, hemos intentado reunir bajo la denominación general, *Crítica,* los aspectos *gnoseológico, criteriológico* y *apologético.*

Si atendemos a la nomenclatura que modernamente se usa, la palabra y el mismo concepto de *problema* tienen dimensiones difíciles de precisar. *Problema,* en un sentido moderno, no quiere decir cuestión *soluble* o *insoluble,* sino que quiere decir *dificultad y delicadeza de planteamiento;* no se trata de que la cuestión sea o no sea soluble (la solubilidad se da por supuesta, y así tiene que ser para plantear un *verdadero problema),* sino que se trata de una cuestión difícil de plantear y comprender, y delicada en el proceso a seguir en su solución.

Es evidente que el *problema del conocimiento* es correcto en este sentido, tanto por su dificultad intrínseca cuanto por lo delicado de su solución, no en las consecuencias (funestas o no funestas que puedan de él derivarse); sino por la minuciosidad científica y la finura de conceptos que se exigen en su planteamiento y solución.

Hay, sin embargo, otras acepciones de la palabra *problema, problemático,* francamente abusivas, y que no deben caer en la discusión filosófica. Es la *problematicidad* de una cuestión, originada no de los elementos *racionales* de la misma, sino de los elementos *pasionales* de los filósofos (o teólogos o científicos) que la sostienen. El aferrarse a determinadas soluciones no *objetivamente evidentes,* sea por pura tradición de escuela, sea por ese sordo y oscuro factor humano que nos impide ver la luz que nos proyecta la mente ajena, y que la nuestra no ha dado (la humillación mental es la más dura para el ser racional), hace que la cuestión debatida se convierta para los no iniciados en cuestión *problemática,* es decir, una cuestión sobre la cual no sabemos a qué atenernos.

Tal *problematismo* es claramente ficticio, y sería científicamente indecoroso reducir a él el *problema del conocimiento.* Pero no es difícil hallar, a veces, expresiones que acusan semejante condenable problematicidad. Se crea entonces una situación psicológica de *estado problemático,* que innegablemente oscurece los estados mentales necesarios para la solución adecuada de la cuestión.

Ni hemos de olvidar en estas indicaciones previas un aspecto de sumo interés en el tema que tratamos. Ese aspecto especial es la distinción que juzgamos necesaria entre el *problema del conoci-*

miento como problema filosófico y un *problema científico* de orden no filosófico. Expliquemos brevemente el porqué de esta distinción.

Creemos que, en el tratamiento científico de un problema, no podemos desechar totalmente la modalidad o la naturaleza del sector científico a que tal problema pertenezca. Pues bien. Aunque la causa de toda ciencia es el hombre, no todo problema científico tiene carácter específicamente *humano,* en el sentido hondo y vital de esta palabra.

La filosofía, en concreto, tiene en el *hombre* su verdadera causa eficiente. Mas en el hombre *integralmente* considerado [10].

Viniendo, pues, al *problema del conocimiento,* no creemos lícito científicamente su planteamiento en condiciones *a-humanas* o *extra-humanas,* como sería reducirlo a un teorema de corte e interna contextura matemática. Lo matemático es en sí mismo *extra-humano;* el *problema del conocimiento,* no. Tal planteamiento sería científicamente inaceptable. Balmes lo proclama diciendo que antes que filósofo prefería ser hombre; y hablaba precisamente del planteamiento de dicho problema. Los filósofos que padecieron la fiebre de la duda (metódica o no metódica) caminan sobre el supuesto (consciente o inconsciente) del rango extrahumano del problema del conocimiento, equiparándolo, quizá sin saberlo, a un problema matemático; olvidando que, aunque el matemático sea el tipo de problema aparentemente más ajeno a los prejuicios y presupuestos, no existe un verdadero problema matemático *sin postulados al margen de toda duda.*

¿Querrá esto decir que el conocimiento en su problemática exige como elemento necesario o, por lo menos, como condición necesaria para su solución científica un elemento extrarracional, extraintelectual? [11]

El *problema* del conocimiento en su dimensión gnoseológica, ni puede plantearse de una manera imposible ni ser sacado de su órbita humana. Tampoco es un problema *estricto,* en el sentido de que su solución "se ignore" de una manera absoluta.

Se le puede aceptar como problema en un *sentido amplio,* en cuanto que se trata solamente de formular una razón científica

[10] Véase la interesante tesis de De Vries «De idea philosophiae eiusque origine ex natura humana» *(Logica* p.5...); y en la misma obra, c.5 p.30, «De homine ut causa efficiente philosophiae». No puede caer la filosofía en la *deshumanización,* síntoma de decadencia en la cultura actual. Es nuestra opinión que el dislocamiento ideológico y hasta pasional de la filosofía «moderna» radica en su *deshumanización.* Como el arte y la literatura.

[11] Véase De Alejandro, *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1967) 437...

de algo que ya realmente se tiene; o, más exactamente, dar forma científica y fórmula exacta a una solución real y positiva del orden gnoseológico natural.

Se podría objetar que no tratamos, a la vista de estas precisiones, de un verdadero problema.

No sería un verdadero problema si se tratase de un problema *falsae suppositionis* (que incluyese o la respuesta formal o una palmaria contradicción). El caso es completamente distinto, ya que el planteamiento excluye cualquiera de ambas hipótesis. Notemos que una solución determinada *ya conocida* no hace por sí sola implícita una solución *aún no conocida,* aunque esa solución *se sospeche.* La viabilidad dialéctica del problema es clara [12].

b) La duda y su valor metodológico [13]

52. Hemos de advertir que tratamos exclusivamente de la duda *crítico-gnoseológica;* por lo tanto, hay que desechar cualquier concepto equívoco o impreciso de duda, como la *duda-sospecha,* la *duda-opinión* y hasta la *duda-ignorancia,* sin excluir las *dudas idiomáticas, oratorias,* etc.

Entendemos por *duda* una *suspensión positiva del acto de adhesión de la mente ante ambas partes de la contradicción, precisamente por la equivalencia crítica de los motivos que militan por ambas partes* [14].

Comparada con la *certeza,* la *duda,* como la *opinión,* es un acto gnoseológico incompleto; pero es un estado *positivo,* críticamente *laborioso* y, en algunos casos, puede constituir una posición rigurosamente *científica.*

Entendemos la duda como un estado gnoseológico *real.* La llamada por no pocos escolásticos *duda ficticia* no es fácilmente inteligible:

[12] Aclarada la cuestión nocional, queda la real: ¿entienden todas las escuelas *lo mismo* cuando hablan del *problema del conocimiento?* No.

Sistemas escépticos: prescinden del problema *quid sit;* niegan el *an sit;*

sistemas idealistas: entienden la *naturaleza* del conocimiento; admitiendo todos los valores de objetividad, certeza..., pero desde la inmanencia total;

sistemas relativistas: el problema está en la *inmutabilidad* de los valores gnoseológicos; no en su realidad;

sistemas empiristas: niegan el problema en todo orden que supere la pura experiencia;

sistemas acosmistas: niegan el problema fuera del orden de lo puramente ideal... Cf. nuestra *Crítica* p.20 n.20s.

[13] G. Fraile, *¿Certeza? ¿Ignorancia? Actitud inicial ante el problema crítico:* Cien. Tom. (1942) 30; M. Flori, *Sobre la duda real negativa como actitud inicial ante el problema crítico:* Pensamiento (1945) 343; Sentroul, *Doute méthodique et doute fictif:* Rev. Scien. Phil. et Théol. (1909); J. Henry, *La doute initial:* Rev. Neosc. de Phil. (1925).

[14] Cf. *Crítica* p.40 n.55, y p.41 nota 1.

ni por su definición: *carencia fingida de certeza;*

ni por su finalidad: concebida para organizar una investigación científica de los fundamentos de la verdad (Mónaco);

ni por su utilidad: además de no resolver el problema metodológico, lo agrava arrastrándolo a un orden de ficción que a nadie satisface;

ni por sus elementos intrínsecos: es una duda que incluye una verdadera certeza formal (Mónaco, Maquart); no puede fingirse más que cuando le da una auténtica evidencia, mediata o inmediata, y no se funda ni en la equivalencia ni en la ausencia de motivos; no sirve para una verdadera investigación (Maquart), sino para una explicación manifestativa, y eso solamente si va acompañada de una brevísima reflexión (Maquart, Geny, Tonquedec). Fuera del orden de la ficción no se da ningún problema [15].

Divisiones de la duda

53. La principal es la *duda real positiva:* suspensión real del asentimiento pot motivos *positivos.* Si éstos no existen, tendremos una *duda negativa,* que saliéndose de la Gnoseología es sencillamente una *ignorancia.*

Esta *duda real positiva* puede ser *sistemática,* final, estable: la mente se asienta definitivamente en ella, y es la duda *escéptica;* o puede ser una *duda dinámica,* inicial, que, sin dejar la adhesión radical al enunciable, investiga sus fundamentos para que aparezcan con la mayor claridad. A esta duda se la ha apellidado *metódica,* aunque este término se ha entendido de muy diversas maneras.

Valor metodológico de la duda

La polémica metodológica ha sido larga y agotadora. Afortunadamente, en la antropología gnoseológica actual esta polémica, nacida en Descartes, ha sido sobrepasada.

Panorama histórico.—Una primera posición radical admitió la *duda real positiva* como necesaria para averiguar la capacidad de la mente en orden a la verdad, teniendo que empezar por la negación inicial de esa misma capacidad (Lamennais, Hermes, Jouffroy, Neson, Geyser...)

La neoescolástica se atuvo a una *duda metódica,* algo equívoca y diversamente entendida:

unos admiten una *duda fingida universal,* como Jeannière (que la extiende a las verdades de fe sobrenatural), Geny, Donat, Sentroul, Mercier...;

[15] Cf. *Crítica* p.41 n.56.

otros, como Meréchal, Jolivet, Montaigne, Marchal..., parecen atenerse a una *duda fingida limitada;*

otros admiten la *duda metódica universal,* sólo en el sentido en que todo ha de ser sometido a examen crítico (?), como Noël, Schaff...

Sin embargo, una gran corriente gnoseológica se resiste a admitir cualquier género de duda como metodología gnoseológica, por ejemplo, Pesch-Frick (aunque Frick rechaza incluso la *precisión crítica),* Morandini, De Vries (aunque se aviene a usar el concepto de *duda metódica),* Naber, Picard, Zamboni, etc.

Fuera de la Escolástica hay posiciones que no sólo rechazan cualquier especie de duda, sino cualquier especie de *reflexión gnoseológica* y de *reflexión crítica,* recluyendo el problema a un audaz *voluntarismo,* por ejemplo, Goblot; o ateniéndose a un puro *dogmatismo precrítico,* como una reacción contra una indudable obsesión gnoseológica, de tipo inequívocamente escéptico [16].

Nuestra opinión.—Siempre en el supuesto de entender la duda en su sentido más estricto, y no dándole beligerancia científica a la duda ficticia, que no pasa de un inútil nominalismo gnoseológico, no vemos la viabilidad metodológica de la duda si ésta se aplica como tal. La razón fundamental es que la *duda real estricta* detiene irreparablemente a la mente y degenera inevitablemente en la *duda escéptica* [17].

Sin embargo, la negación radical de la viabilidad metodológica de la duda, ni expresa exactamente una verdadera actitud gnoseológica, ni puede aceptarse como una posición aceptablemente científica; exige por lo tanto una mayor exactitud de exposición.

Desde Aristóteles se sostiene que la *duda* es el origen del saber; y es sabido el método de Santo Tomás en su *Suma,* que plantea inicialmente las *dudas* como fuente de solución y doctrina positivas. Como hecho humano de la mayor importancia, señalemos que la sobriedad crítica de un *saber dudar con prudencia filosófica* [18] es una norma gnoseológica de la personalidad, de la misma manera que no hay nada tan destructor del hombre como la duda usada como sistema.

Admitimos estos hechos, aunque hemos de precisar algún tanto. La *duda* de que habla Aristóteles no es la "duda gnoseológica", sino simplemente la *pregunta,* equívocamente llamada "duda". En Santo Tomás tampoco se trata de una "duda estricta gnoseológica", sino de una *objeción* o serie de objeciones para establecer la discusión investigadora. Esto supuesto, sostenemos:

que en la metodología de la duda en la investigación gnoseológica, o se parte de un concepto estricto de *duda,* o desaparece totalmente el problema;

que la investigación crítica comprueba no *dudando,* sino *tratando de dudar.* "Tratar de dudar" no es dudar; "preguntar" no es dudar; "hacerse una objeción" no es dudar.

De tener algún sentido la *duda metódica* (cartesiana o no), ha de ser éste: *tratar de dudar,* mas no por un organizado amon-

[16] Cf. *Crítica* p.42 n.58 notas 3-10.

[17] Cf. *Crítica* p.43-45 n.60-63. Lo mismo sostuvimos en nuestras *Reflexiones sobre la duda de Descartes:* Ciencia y Fe, oct.-dic. 1950. No olvidemos que Kant, separándose totalmente de Descartes, no mencionó el problema de la duda en la metodología crítica.

[18] Para no convertir este concepto en un recurso de «buena voluntad», resolutiva de las graves dificultades gnoseológicas, véase lo que entendemos por *prudencia filosófica* en *Crítica* p.19 n.18.

tonamiento de los argumentos del escepticismo (camino seguido por Descartes), sino por la *reflexión crítica* sobre los fundamentos. Si las certezas del hombre no pueden mantenerse en pie ante la reflexión sobre los fundamentos que las sostienen, se hundirán irremisiblemente, porque no serán certezas verdaderas; si se sostienen, es que realmente lo son.

Como se ve, se trata de un *control gnoseológico* por medio de la *reflexión crítica,* y no hay dificultad en llamarlo *duda metódica,* aunque la apelación es muy equívoca, porque exactamente no se trata de una verdadera duda.

c) La reflexión crítica

54. Etimológicamente, la *re-flexión* proviene de la palabra latina *re-flectere, volver a doblar, volver hacia atrás, volver a plegar...*; realmente es como *una vuelta de la potencia cognoscitiva sobre sí misma* que da por resultado *una observación interior de la corriente de la conciencia;* es decir, es una *introspección.*

La reflexión crítica se funda en esta introspección, que, para que nos sirva gnoseológicamente, ha de ser plena, es decir, ha de manifestar la múltiple riqueza de nuestra vida interior, sin limitaciones ni opacidades, por lo que es un medio de cognoscibilidad integral del hombre.

Inicialmente empezamos a conocer nuestro espíritu como *potencia de reflexión* o como *potencia de introspección,* por la que el espíritu *se hace transparente a sí mismo.* Esta capacidad de *transparencia* por la *reflexión* y la *introspección* es lo que llamamos fundamentalmente *conciencia,* que no es otra cosa que la *reversibilidad posible sobre sí mismo del pensamiento.* Por esta conciencia el entendimiento *ve que ve* (él *se ve* ver) *piensa* que piensa, *se siente* sentir...; y por lo tanto puede decir: *yo veo, yo pienso, yo siento...*

55. *Método reflexivo*—Estas nociones son datos elementales de la conciencia humana, y tan antiguas como el hombre. El hecho fundamental anterior y superior a cualquier teoría gnoseológica es el que *el hombre se da cuenta de su conocer, de su vida interior, de su dinamismo interno...,* lo que no es lo mismo que "saber dar cuenta del mismo". El socrático *¡conócete a ti mismo!* se fundaba en este hecho radical. En la época moderna, el *Cogito* cartesiano es la consagración definitiva de la *reflexión crítica* como método, que sigue Kant exhaustivamente en su *Analítica trascendental,* y se asienta definitivamente en el pensamiento contemporáneo con Husserl.

La más inmediata consecuencia de esta realidad elemental y de este "darse cuenta" el espíritu de sí mismo, es que el *Yo puede pensar al Yo, yo puedo pensar en mí,* en mi realidad más íntima: *mi pensamiento,* en toda la significación de este término.

Pero ese puedo *pensarme* acusa en su misma estructura reflexivo-idiomática una diferencia extraordinariamente rica en el terreno gnoseológico, a saber: la diferencia entre:

el Yo fenoménico, variable, cambiante en la multiplicidad de los fenómenos del sujeto real que vive y existe, y es objeto de la introspección científico-psicológica; y

el Yo trascendental, estable en su unidad idéntica, soporte de hirviente fenomenología del *Yo fenoménico,* y que se trata de alcanzar por una introspección-reflexión superior de una analítica, llámese trascendental, profunda, *a priori,* etc., pero que empieza siempre que *el entendimiento se toma a sí mismo por objeto* [19].

56. *Proceso del método reflexivo.*—Sistematizando lo dicho podemos distinguir como tres etapas en la metodología de la reflexión:

1. Un primer movimiento por el que el espíritu o el entendimiento, en nuestro caso (ya que éste se da también en la voluntad), se *re-vuelve* sobre sí mismo y dirige su atención al Yo; es la etapa de la *introspección* previa a la reflexión;

2. El segundo momento es ya reflexivo; la introspección se fija y ancla al tomar como objeto de su atención el acto mismo por el que el sujeto actúa; el *Yo piensa al Yo* por una verdadera *reflexión,* y entonces el mismo lenguaje idiomáticamente reflexivo nos descubre la dualidad, fenoménica y trascendental, del Yo: *Yo me* miro (= *yo miro a yo).* El pensamiento, por lo tanto, se toma como objeto, aunque no es conocido como esencia, sino como sujeto uno e idéntico de los actos. En este segundo momento o etapa funda Husserl toda su Fenomenología, al desentrañar cada uno de los aspectos del acto de pensar, con el fin de dar forma explícita a la conciencia;

3. Un tercer momento que consiste en el establecimiento de las condiciones lógicas implicadas en el acto de pensar que la reflexión nos descubre esencialmente dinámico. Es el momento dialéctico cuya dinámica se suscita al ver que el dato de la intui-

[19] Aunque hablamos preferentemente del *pensamiento, conocimiento...,* no hablamos exclusivamente. La reflexión, como ya dijimos, ha de ser plena, integral, y, por lo tanto, abarca, como *capacidad-conciencia,* a la voluntad, pasionalidad, sentimiento... Por eso es por lo que es imprescindible para el conocimiento y estudio total del hombre; es el nervio de toda antropología gnoseológica.

2. *Sentidos particulares propios e impropios.*

59. a) *Intuición de pura existencia* (sentido propio).—Es todo conocimiento inmediato de la existencia efectiva de una realidad y, al menos en parte, de su naturaleza, haciendo abstracción total de todo valor, es decir, de toda correspondencia con cualquier tendencia del hombre, sin que tenga importancia que esta realidad existente sea o no sea un ser sustancialmente distinto de otro ser.

Indudablemente, esta intuición se da con las realidades materiales, pero es cierto que también se da con las realidades espirituales, por ejemplo, en la conciencia del Yo, del Yo que percibe, que quiere, que piensa...

El problema está en saber si es posible la *intuición de pura existencia* frente a una realidad externa material sin razonamiento alguno; o, en otras palabras, si se puede afirmar la existencia de la realidad externa por simple intuición.

Responden afirmativamente los partidarios de un realismo cósmico inmediato. Considerando la intuición como un complejo psicológico-gnoseológico, admiten un mediatismo psicológico, pero sostienen la objetivación inmediata gnoseológica. Nos inclinamos por este inmediatismo gnoseológico.

Sin embargo, no se trata de una solución cierta. Si se atiende al mecanismo ontológico de esta intuición, pueden concebirse dos soluciones diferentes:

o bien esta intuición brota por un contacto inmediato y ontológico de la conciencia con la realidad conocida, sin ningún otro intermediario real, como pasa en el caso de la visión beatífica;

o bien resulta de la presencia en el espíritu de una *species* o representación, ontológicamente distinta de la realidad. Entonces el conocimiento no es inmediato, sino mediato; pero la *species* puede ser producida: o por el mismo espíritu bajo el influjo del objeto real exterior; o es innata; o es producida por Dios.

b) *Intuición de valores concretos.*—Por *valor* de una cosa entendemos su aptitud para satisfacer una tendencia del hombre, moral, religiosa, estética... El *valor* ha de concebirse en relación con el hombre, y puede entenderse de dos maneras:

o *positivamente,* toda aptitud que satisfaga una tendencia;

o *negativamente,* toda aptitud que contraríe esa tendencia.

Parece claro que nosotros podemos intuir inmediatamente esta relación de correspondencia y de contrariedad, porque en definitiva es una aprehensión de una verdad.

60. c) *Inferencia de las realidades concretas.*—Con lo que ya tocamos el concepto impropio de intuición.

Por *inferencia* entendemos un acto de la mente, por el que de una cosa conocida llegamos al conocimiento de otra, sin que propiamente se confunda con una deducción estricta. La inferencia, pues, es un paso cognoscitivo que se hace sin la mediación de un razonamiento.

Algunas teorías sobre el conocimiento-intuición de pura existencia, es decir, del no-yo corporal, y que se consideran como inmediatas, admiten dicho conocimiento a esta *inferencia inmediata* partiendo de una pasividad consciente; conoceríamos inmediatamente sin ningún tipo de razonamiento. La pasividad del Yo sería el signo consciente de una actividad del no-yo sobre nosotros.

No parece discutible la inferencia en las intuiciones de las realidades corporales o materiales. El problema es más oscuro en la inferencia o aprehensión de los estados anímicos ajenos.

Nosotros conocemos esos estados del alma ajenos por medio de signos convencionales, como la palabra, la escritura, etc., más la crítica que hacemos de tales signos. Pero además se dan algunos signos naturales como la fisonomía, mímica, actitudes, conformación del cuerpo, etc.; y este conocimiento se obtiene a manera de *conclusión,* partiendo de conocimientos más generales, que, a su vez, provienen de *inducciones.* En este caso parece claro que se trata de un conocimiento discursivo. Y ¿puede hablarse de un verdadero inmediatismo y, por lo tanto, de un tipo de conocimiento intuitivo? La dificultad proviene de que *media un signo* necesario gnoseológicamente.

La respuesta parece ser que nos hallamos ante una intuición en sentido impropio y mediato; es una intuición de existencia no estricta, en la que si no se da un razonamiento estricto, sí se da un verdadero intermediario: el signo.

Es importante este tipo de conocimiento. Scheler atribuye al espíritu humano un conocimiento de Dios de este tipo. El universo sería el *signo de Dios,* algo como un *efecto de Dios* o una hierofanía; y Dios sería conocido sin el recurso, ni siquiera implícito, a principios abstractos.

61. d) *Aprehensión inmediata de relaciones universales.*—Otra especie de intuición impropia.

En efecto, también se da el nombre de intuición a la aprehen-

sión inmediata y sin raciocinio de las relaciones universales y necesarias. Esta aprehensión puede hacerse de dos maneras:

o poniéndonos delante de dos conceptos abstractos que guardan alguna relación entre sí, y aprehendemos dicha relación no *discursivamente,* sino *intuitivamente* (intuición no estricta y propia por no tratarse de una realidad);

o poniéndonos delante no de dos conceptos, sino de dos datos concretos unidos de hecho entre sí; esa unión de hecho ofrece al espíritu una ocasión indispensable para que perciba la relación universal de los conceptos correspondientes. Tampoco se da una intuición propiamente dicha, como no se da un raciocinio verdadero. Pero puede concebirse que el espíritu aprehenda una relación necesaria concreta entre datos asimismo concretos. Entonces tenemos una verdadera intuición, aunque posteriormente la mente universalice esa intuición concreta.

c) *Aprehensión de conjuntos discursivos.*—Constituye la tercera forma de intuición impropia.

Indudablemente, puede llamarse *intuición* la aprehensión global de un razonamiento mental. Se trata de una intuición impropia y compleja, pues supone a veces rapidísimas construcciones de razonamiento, o presentimiento de la solución de un problema por un razonamiento fulminante, o un hábito mental-lógico que educa una especie de *instinto de intuición.* Mas no se trata de una intuición propia, pues siempre supone un razonamiento.

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO GNOSEOLOGICO

SUMARIO: A) Descripción del conocimiento.—B) Fenomenología gnoseológica del conocimiento.—C) Los datos formales del conocimiento.—D) Conocimiento y persona.—E) Los modos del conocimiento: *conocer, saber, pensar.* La objetivación y el "a priori" del conocimiento.—F) El juicio o el conocer gnoseológico. La conciencia gnoseológica.

A) *Descripción del conocimiento*

62. CONOCER. Descriptivamente podemos decir que es todo acto en el que se nos manifiesta un objeto directa o indirectamente en su existencia y en su naturaleza.

En sí mismo es un acto originario, inconfundible y último, irreductible a otros; por lo tanto, no admite una estricta definición, y sólo podemos determinarlo por rodeos. Lo que implica serias dificultades, entre ellas, la enorme de poder dar una auténtica descripción.

En efecto. El *metaforismo,* necesario para la expresión de las realidades trascendentes a la perceptibilidad sensitiva, como *sustancia, accidente, relación...,* se intensifica cuando se trata de la descripción del conocimiento. Los términos *imagen, intuición, luz, concepto, intelección (intel-ligere, intus-legere), species,* etc..., en su ilusoria claridad, nos dejan sumidos en una profunda oscuridad, porque carecemos del término propio para expresar inequívocamente la maravilla del conocer.

Además, el conocimiento se presenta en la conciencia no como una actividad uniforme, sino múltiple y variadísima; porque no solamente expresa el acto formalmente llamado *conocimiento,* sino que comprende también el acto de conocimiento sensitivo; expresa no sólo los actos de *memoria, reconocimiento* y *reminiscencia,* sino que expresa asimismo toda una técnica jurídica, como investigar e instruir un proceso. *Conocer* es una actividad misteriosa que abarca la totalidad humana desde el bíblico conocer sexual hasta la técnica militar. Cuando hablamos en un sentido gnoseológico, sabemos como intuitivamente qué es el *conocer;* mas cuando intentamos explicarlo, las dificultades y las metáforas se amontonan:

conocer es *entender;* entender de *intel-ligere, intus-legere,* que equivale a *leer el interior* o, también, como *robar la interioridad* del objeto por el entendimiento;

conocer es *intuir,* intuir de *intus-ire,* como un *entrar de rondón* del entendimiento en lo más secreto del objeto;

conocer es *intencionalidad* de la mente, sin la que el conocimiento ni es concebible; pero intencionalidad de *intentio,* de *in-tendere, tendere-in,* es como una atracción del entendimiento por parte del objeto, por la que el entendimiento queda gnoseológicamente polarizado en el objeto;

conocer es *concebir;* es *concepto,* es concepción, según la doctrina tradicional y la vigorosa explicación de Suárez: el conocimiento, *concepto y parto-mental,* es el fruto de la fecundación de la potencia por el objeto;

conocer es *reflejar* el objeto en el *espejo* de la mente, según

la ingenua e inútil, aunque expresiva, metáfora *especular* del conocimiento.

No sólo el metaforismo inevitable no nos deja ver la realidad misma del conocimiento, sino que históricamente nos tropezamos con dos fenómenos de naturaleza gnoseológica, que dificultan gravemente esa visibilidad: la *sensibilización* del conocimiento y la *metáfora especular* del mismo. Es decir, la explicación del conocimiento recurriendo a la *sensación* (conocimiento sensitivo) y al *espejo,* como la imagen "más perfecta" del conocer humano. Ambos recursos lamentablemente equivocados.

Aparte de que el conocer *sensible* y el conocer *intelectual* sólo pueden encerrarse en un concepto *analógico* y de ninguna manera *unívoco;* el decir: *veo un árbol,* es algo completamente distinto a decir *conozco* (no *veo*) *una sustancia.* Y así, mientras la *objetivación sensitiva* queda garantizada por la misma sensación y por el impacto físico-sensorial del objeto (objetivación gnoseológicamente elementalísima e insuficiente), la *objetivación intelectual* carece de ese impacto físico del objeto, por ejemplo, *conozco una sustancia, sé lo que es la bondad, sé que "a" elevada a cero es igual a la unidad,* etc. De ahí que la ingenuidad de ciertos realismos al intentar "demostrar" la objetividad del conocimiento humano (así, universalmente), provocando a la "evidencia sensible", sea lamentable desde el punto de vista científico; ciertamente se da esa ingenuidad tan inútil como conmovedora. Esta ingenuidad viene a dificultar la descripción del conocimiento.

Tampoco resuelve nada el recurso a la metáfora, ciertamente falsa totalmente, del *espejo.* Si el conocimiento sensitivo tiene *algo* de *especular,* el conocimiento intelectual *no tiene absolutamente nada.* Conocer no es formar una imagen especular. Tan cierto es esto, que históricamente de nada sirvió el recurso al espejo; porque, ante la dificultad de sostener la metáfora, se llegó a explicar el *espejo por el conocimiento* y no el *conocimiento por el espejo,* sin saber, en definitiva, quién explicaba a quién, y el recurso quedaba al descubierto por inútil [1].

B) *Fenomenología gnoseológica del conocimiento*

Hemos de ir más al fondo de una verdadera fenomenología del conocimiento, aunque inevitablemente metido en los rodeos explicatorios.

63. 1. Ante todo es necesaria una afirmación fundamental, y es que el *conocimiento es un hecho,* no una teoría; explíquese como se quiera, sea cualquiera su origen, el conocimiento es un *hecho absoluto,* independiente y ajeno a toda preocupación sistemática o filosófica. Por consiguiente, al quedar fuera, como un *hecho real,* del radio de acción filosófica, no puede ser negado ni adulterado en su realidad desde ningún punto de vista, ni por ningún principio, ni por ningún prejuicio. Esta primera afirma-

[1] Cf. *La Gnoseología del Doctor Eximio...,* II parte c.3.

"Conocer (es) aprehender algo q' existe antes de todo conocimiento y es independiente de él" N. Hartmann

ción, fundada en la naturaleza esencial del *saber filosófico,* es de importancia capital. El fracaso de los criticismos radica en no haber sabido penetrar en la cáscara metafórica que rodea al conocimiento y en no haber respetado el *hecho,* como realidad, del mismo.

2. La primera dimensión que descubrimos en ese hecho originario y último es *realístico-metafísica.* Por el conocimiento percibimos y nos centramos en un *mundo* en torno, formado por *cosas* que nos presentan una serie organizada de *propiedades;* por el conocimiento *sabemos* que ese *mundo,* esas *cosas* y esas *propiedades son y existen* o, por lo menos, *pueden existir.* Es decir, el conocimiento nos da a la vez la *cosa* y la *existencia* de la cosa, gnoseológicamente inseparables. Que esa *cosa* y su *existencia* se llame *ente,* es simplemente una "denominación sistemática" de la filosofía pura. Lo importante es que mi conocimiento, como *hecho* supra y extrafilosófico, funciona necesariamente *por contacto metafísico con el "ser".*

Esto tiene una importancia decisiva en la investigación gnoseológica. El conocimiento se apoya en el *ser,* pero en el ser real e independiente de cualquier sistematización; mi conocer no depende ni es condicionado por los sistemas, sino por el *ser,* por la *realidad.* En el choque con el *ser* se provoca un *estado activo de conciencia,* por el que se *tiene conciencia de un objeto,* de una cosa; sin esa conciencia no habría conocimiento, pero esa conciencia no brotaría sin la cosa. Por esa *conciencia* o *conocimiento,* sujeto y objeto se *co-presencian mutuamente:* yo me presento al ser, y el ser se me presenta a mí.

3. De aquí surge la *naturaleza relativa* del hecho del conocimiento. Porque esencialmente el conocimiento es una *relación,* un esencial *referirse a algo,* su expresión objetiva es: *Yo* (que conozco)—*conozco*—*algo* (*ali-quid, aliud-quid,* y por lo tanto *distinto del Yo* que actualmente conoce).

En la *relación-conocimiento,* pues, se descubren los tres elementos esenciales de toda relación: el *sujeto* o primer extremo de la relación, el *objeto* o segundo extremo, y la *relación* misma que media entre ambos. *Sujeto* y *objeto* quedan mutuamente polarizados por la *relación* o atracción mutua que gnoseológicamente los ata.

Mas la *relación-conocimiento* es una *relación-actividad;* el conocer no es una existencia puramente subjetiva, encerrada dentro

de sí, sino que tiene una función *trascendente.* Es una relación ni denominativa ni simplemente connotativa; es una relación fundada en una actividad o *dynamis* concreta, que supone una causalidad de la que depende la misma relación. Es lo que hace del conocimiento un *estado intencional* (escolásticos, Brentano, Husserl), y por la intencionalidad es enteramente una *abertura al mundo.* Por lo mismo, el conocer no es tanto *ver* cuanto *relacionarse con el ser* (Descartes), es una *relación ontológica,* una *participación del ser existente* (Scheler); y de esa manera lo que es conocido se convierte en una parte del sujeto que conoce (Escolástica).

Así, pues, el conocimiento como intencionalidad es intrínsecamente un *movimiento de trascendencia* que nos transporta al *ser* y no a una imagen interior, a una realidad estrictamente mental. El conocer no es una *copia de la realidad* (viejo e inútil concepto *especular);* es, sobre todo, una *presencia de la realidad.*

64. 4. Perfilemos aún más la *relación-conocimiento.*—Se funda ésta causalmente en la *actividad del sujeto que conoce.* La relación entre *sujeto* y *objeto* en el conocimiento no coincide con la relación *agente* y *paciente;* es decir, el conocimiento no surge como el efecto total de una *concausalidad idéntica* del sujeto y objeto. El fundamento de la relación cognoscitiva, dice Santo Tomás, es la potencia del sujeto cognoscente, determinada por la especie impresa del objeto conocido *(De verit.* q.8 a.7 ad 2). Según esto, el "Ser conocido" no implica gnoseológicamente ningún cambio en el objeto, cambio producido por el sujeto que conoce; lo que implica necesariamente es un cambio en el sujeto, una modificación activa y accidental, determinada por el objeto conocido.

Toda relación enraíza siempre en lo existente, lo que impone la distinción entre la *relación* y su *fundamento.* Sin el *fundamento* real, la *relación* es ininteligible, y en nuestro problema no sería posible ni la verdad, ni el mismo conocimiento.

Mas el conocimiento y la verdad nos indican que la *relación-conocimiento* es una relación *intencional,* lo que implica necesariamente una propiedad trascendental y una modificación accidental: la modificación del sujeto que conoce, modificación innegable, y la propiedad de la asunción del objeto por parte del sujeto, mediante la *ob-iectio,* es decir, la presentación del objeto por

sí mismo a la potencia, con lo que se consuma el acto de conocimiento.

La dificultad está en que esta *relación-conocimiento* no es una relación corporal o material, ni sencillamente espacial. El estar "frente a frente" sujeto y objeto, es sólo una metáfora. Se trata de una relación espiritual intencional, y lo que quiere expresar gnoseológicamente es que el objeto del que se hace consciente el sujeto no está ni entró materialmente en él, como tampoco está materialmente dentro de la conciencia; sencillamente está "fuera" o permanece "frente a ella", es *ob-iectum,* presentado, ofrecido, y por la relación-conocimiento ha sido "cogido" por la potencia, activa pero intencionalmente.

Esto supuesto, nos hallamos con que la *relación-conocimiento* es una relación especialísima. *Sujeto* y *objeto* no están en el mismo nivel de *correlación;* además de que el conocimiento o la actualización de la relación cognoscitiva queda adherida *exclusivamente* al sujeto, que por lo tanto queda modificado y gnoseológicamente cambiado, el objeto queda totalmente intacto, sin ninguna modificación real ni imaginable, fuera de la denominación puramente extrínseca de "Ser conocido". Se trata de una actividad real y una causalidad efectiva del sujeto, frente a una pasividad estrictamente nominal del objeto. Los escolásticos llaman a esta relación una *relatio non mutua.*

El sujeto, pues, realiza una acción especial que queda dentro del orden de la *causalidad de medida,* sin salir del mismo sujeto que la produce, y sin llegar *eficientemente* al objeto conocido. Es decir, nos hallamos ante una acción *inmanente* y no *transeúnte,* ante una acción vital, espontánea e inconfundible, que se actualiza en la actividad interior, por la que anímica y espiritualmente se asimila el objeto.

Explicar el conocimiento por la *imagen* o *representación* no basta, ya que la potencia cognoscitiva no es un espejo. Es una *imagen especial* a la vez cognoscitiva y cognoscente, siendo precisamente lo uno por lo otro y simultáneamente.

El conocimiento en síntesis, por lo tanto, puede definirse de una manera generalísima, y teniendo presente su naturaleza de *relación activa,* como *una noticia del objeto en el sujeto.* Inhesión en el sujeto activo del conocimiento, pero inseparabilidad gnoseológica del objeto. Objeto y sujeto se unen gnoseológicamente, pero hay que acentuar la inhesión del conocimiento en el

sujeto: "el conocimiento—dice el Angélico—no quiere decir algo así como un flujo del sujeto hacia el objeto, del que conoce hacia el objeto conocido, como acontece en las acciones naturales; sino que indica muy especialmente la existencia (intencional) del objeto conocido en el sujeto que lo conoce" (CG c.77 et 4; c.11; *S. Th.* I q.12 a.2c).

65. 5. *Caracteres descriptivos del conocimiento.*—El conocimiento, por lo dicho, es un acto producido por el *sujeto* y determinado por el *objeto.* De donde se siguen algunas características del acto de conocer.

El conocimiento es una *forma* accidental producida por acción vital e inmanente por el mismo *sujeto* que conoce, recibida en él y con él identificada. Si se define el conocimiento como "imagen", siempre en un sentido muy analógico, sería una *imagen en acción* vital e inmanente, es decir, sería una "imagen" *dinámica* y no estática.

El conocimiento es *noticia,* y consiguientemente es una *acción consciente,* que de ninguna manera se puede confundir con otros movimientos oscuros del psiquismo inconsciente. El conocimiento es psicológicamente luminosidad mental, es luz (la mejor metáfora para expresarlo); espontáneamente, el conocimiento se nos presenta como lo contrario a la ceguera, identificamos directamente estos dos verbos *ver* y *conocer.* El conocimiento es, por lo tanto, acto *vital, inmanente y consciente.*

Es, además, un acto *intencional.* La presencia del objeto en el conocimiento no es ni física ni material; no es tampoco la unión física de sujeto y objeto. Esta *intencionalidad* hace que el conocimiento gnoseológicamente no quede totalmente encerrado en el sujeto, sino que *tiende a salir de él* por la relación necesaria hacia el objeto, como anteriormente dejamos explicado.

En fin, el conocimiento se nos presenta como *inherencia real de una relación ideal,* es decir, de algo que siendo *in* es a la vez intencionalmente *ad;* es a la vez algo que *es,* y que está en el sujeto por inherencia; pero a la vez es *relación.* Pero no una *relación subsistente,* sino una *relación accidental,* forma de la potencia cognoscitiva como *determinación* de la misma, a la vez producida, pero identificada con el sujeto.

6. Pero el conocimiento no me habla exclusivamente del ser. Encierra y descubre una *dimensión psíquica,* ya que el conocimiento es algo interno y psicológico, y de una manera exclusiva.

Por esa realidad psicológica, el sujeto que conoce *sabe,* y ese *saber es una propiedad* del sujeto que se convierte en *sapiens,* el que *sabe* o *conoce.*

Luego el conocer es siempre, como *hecho,* algo concreto; ni como *hecho* se da conocimiento o un saber "en sí", sino que siempre en un conocer o saber "en mí", propiedad del sujeto individual que queda determinado por el conocer mismo.

Mas, si *sé,* sé *algo,* sin lo que el conocer se hace ininteligible; es decir, psicológicamente se da un conocer porque se da un *objeto.* Luego el conocer se presenta inevitablemente como una dualidad, la del *sujeto-objeto.*

El algo conocido, el *objeto,* se presenta como el *contenido,* lo *que se sabe* o *conoce,* de una y otra manera. Es decir, el objeto hasta cierto punto *se transforma* en conocimiento y saber, y mediante esa transformación *puede ser conocido.* Se da, pues, una transformación gnoseológica, para que la cosa sea o pueda ser conocida: la cosa que conocemos está cognoscitivamente *dentro* de nosotros: ese *estar dentro* es por obra de la transformación gnoseológica y gracias a ella podemos formar *conceptos* y *enunciables* (proposiciones o juicios), en los que la actividad psíquica del conocer forma los *conceptos y proposiciones subjetivos,* y las cosas o contenidos, los *conceptos y proposiciones objetivos.*

Nota.—El conocer se nos presenta *expresable,* natural y espontáneamente, por la *palabra* (lenguaje, idioma), que es a la vez *expresión* y *comunicación.* Por la *palabra* o *signo de expresión* lo que primariamente indico es *mi* conocimiento como realidad *en mí,* y secundariamente la cosa o contenido del mismo. Más exactamente, la palabra o el lenguaje no expresa *directamente* el ser, la cosa, sino los contenidos de *mi* conocimiento; expresamos lo que conocemos del ser.

El conocimiento y la palabra, como expresión del mismo, son dos hechos fundamentales, sin que gnoseológicamente nos interese ni su origen ni su formación. El que la palabra o lenguaje no exprese adecuadamente los actos de conocer, y el que la palabra influya en el conocimiento, son ya cuestiones posteriores, ajenas, aunque consecuentes, a esta fenomenología fundamental.

C) *Los datos formales del conocimiento*

66. El conocimiento se nos presenta en la conciencia como notificación concreta del objeto; ello significa que no se presenta aislado y en estado de abstracción pura, sino adornado de determinados caracteres o *valores gnoseológicos,* que podemos sistematizar del modo siguiente:

a) todo conocimiento se nos da siempre y necesariamente bajo la dimensión de un *valor crítico;* es decir, se nos presenta inevitablemente como *verdadero, cierto, falso, dudoso, erróneo...* Este valor es absoluto, y totalmente ajeno a la definición que podamos dar de esos valores críticos;

b) todo conocimiento se nos presenta necesariamente bajo la forma de *alteridad* o *dualidad;* es decir, bajo la dualidad de *sujeto-objeto,* de *alguien* por el acto de conocimiento, ya que conocer es tener el objeto manifiesto la mente *(S. Th.* I q.106 a.1c; q.111 a.1 ad 3). No nos interesa la coincidencia del *objeto* y del *sujeto* en la forma, en la que de alguna manera se *asemejan;* esa semejanza es la constitutiva del conocimiento *(De verit.* q.8 a.8s; CG 1 c.65; SUÁREZ, *De Ang.* I 2 c.2 n.7);

c) todo conocimiento se nos presenta como *perfectible;* es decir, no tenemos un conocimiento que agote en un solo acto toda la cognoscibilidad posible del objeto; por eso el conocimiento ha de completarse y perfeccionarse con nuevos actos sucesivos, mediante los cuales el conocimiento total del objeto se va convirtiendo en una realidad gnoseológica. Por lo tanto, el acto de conocer no se acopla íntegramente y de una sola vez a su objeto. Más aún; muchas veces el conocimiento no choca *directamente* con su objeto; sino que éste ha de ser conocido *indirectamente;* tenemos entonces un conocimiento imperfecto e indirecto. Todo esto supone, para un conocimiento gnoseológico, una *pluralidad de actos* de conocimiento sobre un mismo objeto;

d) lo que implica un nuevo valor gnoseológico, la *progresividad* del conocimiento, que nos descubre al conocimiento como esencialmente *dinámico.* La desigualdad gnoseológica entre el acto de conocer y la totalidad del objeto es la raíz de esa *progresividad* gnoseológica. La oscuridad remanente del objeto incita la actividad descubridora del sujeto, y de ahí el avance del saber, de la ciencia en todas sus dimensiones.

D) *Conocimiento y persona*

67. Dentro de los límites de lo estrictamente fenomenológico, aún podemos intentar mayor precisión gnoseológica.

1. Toda, absolutamente toda nuestra actividad como personas, presupone conocimiento, está determinada por un conocimiento, se concreta conclusivamente en un conocimiento. Por el conocimiento nos encuadramos en el cosmos circundante, muy particularmente en el cosmos humano, y por el conocimiento convivimos y mezclamos nuestra existencia con las existencias, reales y personales, que nos rodean. Estamos ligados al mundo por el conocimiento, es decir, no con una vinculación mecánica, sino con una vinculación especial, espiritual, gnoseológica. El conocimiento nos va descubriendo el mundo y nos va descubriendo al mundo; somos, por lo tanto, lo que conocemos. Nuestro abrírsenos la conciencia no significa otra cosa que el írsenos abriendo nuestra capacidad espiritual de captación de la realidad, es decir, nuestro conocimiento.

Por eso, el conocimiento es un contacto singular por el que un ser toca a otro y se posesiona de él de una manera inmaterial; pero no es un contacto causal entre objetos, sino un contacto único efectuado necesariamente por un ser *personal* y *consciente.* Es un contacto *espiritual,* y a la vez *unilateral,* porque el único que sufre una alteración, una modificación, es el sujeto, la *persona.*

68. 2. Hemos de huir de todo abstraccionismo intelectualista en este primer contacto gnoseológico con el conocimiento.

El conocimiento es el único medio de que disponemos para explicar y comprender lo que *es* el cosmos, el mundo real y humano; al mismo tiempo es el único medio de que disponemos para situarnos y desenvolvernos en el mundo. Consiguientemente, el considerar al conocimiento "en sí", en una abstracción pura, es arrancarlo de la *realidad humana viviente* y convertirlo en el objeto estéril de una especulación totalmente deshumanizada e inútil.

Directamente no conocemos más que un solo tipo de inteligencia, la *humana,* y no en abstracto, sino en concreto, particularizada, individualizada, encarnada en sujetos humanos y vivientes. La investigación gnoseológica no puede apartarse de esta perspectiva real y ver el conocimiento como parte de la vida de una conciencia individual; de esa manera el conocimiento irá descubriendo el *ser* y la *persona:* al *ser,* como objetividad, y a la *persona,* como una realidad que no es un espíritu puro siendo realmente espíritu, ni es pura materia aunque está engarzado en un mundo material. El hombre es una *conciencia encarnada,* que nos será descubierta por la meditación gnoseológica. Aquí radica nuestra tesis fundamental, desde la cual y sólo desde ella creemos posible una verdadera investigación gnoseológica; la tesis del *sup-*

positum cognoscens como la única sólidamente realista y humana. Y con ella creemos dar forma e interpretar la lacónica y categórica afirmación de Santo Tomás: *hic homo singularis intelligit!* (*De unit. intell. contra averroistas* c.3).

3. La meditación gnoseológica prepara al conocer para que sea realmente la forma especialísima de participación intencional con el objeto conocido o, en otras palabras, para que el hombre se realice en el cosmos con plenitud total y se haga persona; tanto más cuanto el conocimiento es el presupuesto esencial de toda participación espiritual.

La meditación gnoseológica convierte al conocimiento en pensamiento filosófico, el módulo cumbre del conocer humano y la actitud fundamental del espíritu humano. Por eso, el conocer filosófico en su nervio profundo gnoseológico, sin el cual queda sin sentido, está fundamentado en la esencia del hombre como tal; todos los demás conoceres científicos quedan fuera de esta esencia, aunque entretengan el interés humano. El *eros filosófico* nace en la naturaleza humana por cuanto el hombre busca siempre una fundamentación metafísica o, lo que es lo mismo, busca las objetividades supremas. Por eso el preguntar filosófico, como pregunta de objetividad, es una pregunta originaria del espíritu.

Por estas razones el conocer filosófico-gnoseológico es el más cercano a la vida. Para muchos, el conocer gnoseológico que forma el núcleo interno del *eros filosófico* no es más que la exigencia humana para penetrar la realidad como *hierofanía,* al descubrir una realidad, la del *ser,* como esencialmente *relativa,* apoyada metafísicamente en otra realidad *absoluta,* y sin la cual el *eros filosófico* carecería de objeto y de sentido.

E) *Los modos del conocimiento*

69. Por lo que llevamos dicho se van perfilando los problemas del conocimiento humano. Resumiéndolos podemos sintetizarlos de la siguiente manera:

a) *cómo nace y cómo es* el conocimiento; es el problema *psicológico* que directamente nada nos dice del problema gnoseológico;

b) *cómo debe ser* el conocimiento; es el problema lógico-formal, también ajeno al problema gnoseológico;

c) *qué vale y cómo conocemos el valor* del conocimiento; que es estrictamente el problema gnoseológico.

Por lo tanto:

No se discute el *conocimiento como hecho real,* más bien partimos necesariamente de ese *hecho,* que tampoco es un *dato,* sino un *hecho;*

no se discute el *conocimiento como valor vital,* porque, valga lo que valga, siempre será una actividad inmanente del sujeto;

lo que se discute es exclusivamente su *valor gnoseológico,* es decir, su *verdad* y su *certeza,* los *criterios* y los *límites.*

d) Si el conocimiento humano se considera como fenómeno, como *conciencia* y como *intencionalidad,* diremos que la investigación gnoseológica se centra específicamente en la *intencionalidad,* ya que directamente es la que nos abre las puertas hacia el ser, hacia la objetividad.

1. Esto supuesto, ¿en qué actos se concreta el conocer humano o, en otros términos, cuáles son los actos del conocer humano con dimensiones filosófico-gnoseológicas?

70. Históricamente la respuesta es oscura.

Para el *aristotelismo,* la médula gnoseológica era la pasividad del entendimiento con dependencia absoluta de los sentidos, y la causalidad de las imágenes bajo la iluminación del entendimiento agente. Todo acto de conocimiento es gnoseológico, ya que *conocer es posesionarse intelectualmente del ser* mediante la ayuda de los sentidos. Esta posesión es *cierta,* y sobre ella, la abstracción construye la *ciencia.*

Para la corriente *platónico-agustiniana,* el entendimiento actúa con mayor independencia de los sentidos, y su autonomía es enormemente mayor. Esa independencia superior queda bajo el control de una iluminación superior, sin la cual la verdad se hace imposible. Conocer, con verdad y universalmente, es *ver, es una visión inmediata y libre de error de las "rationes aeternae".* Esta *visión* (conocimiento) se obtiene no por una actividad de nuestra mente, sino por una irradiación misteriosa e invisible de la luz divina sobre nuestro espíritu. El conocimiento sensible es pura opinión.

Santo Tomás intenta una síntesis, sin conseguirlo; San Buenaventura se inclina por el platonismo; Enrique de Gante se proclama antitomista, y nos da una noción de conocimiento auténticamente oscura, etc.

Kant sólo admitió el conocimiento científico como objeto de la investigación gnoseológica.

2. El conocimiento, así elementalmente descrito, gnoseológicamente presenta la dificultad de manifestarse bajo múltiples formas.

Conforme a lo hasta ahora dicho, el conocimiento es esencialmente un *contacto singular y especialísimo por el que un ser espiritual toca a otro y lo posee de forma inmaterial.* No se

trata de un contacto causal entre objetos, como un choque de realidades entre sí; el conocimiento es un contacto que supone necesariamente un *ser personal* y *consciente.* Sin este supuesto no puede darse dimensión gnoseológica; por eso, el "conocimiento" del animal queda fuera de toda especulación gnoseológica.

El conocimiento así explicado, por parte de la persona consciente, es un *recibir,* por cuanto la persona *recibe una noticia* de algo que no es ella. Por lo tanto, podemos decir que se trata de un *contacto:*

singular y espiritual con el ser, por el que el ser nos descubre su realidad como existente, y su naturaleza;

trascendental, porque (así lo entendemos aquí) ni es participación real del ser, ni es producción de éste;

activo, porque el percibir o el recibir la noticia no se realiza por pura pasividad, sino que supone una eficiente colaboración activa de la persona, de manera que implica necesariamente una modificación de la misma.

Esto supuesto, y en orden al descubrir la dimensión gnoseológica, podemos distinguir dos tipos muy generales de conocimiento: el *prefilosófico o ingenuo* y el *filosófico-científico o reflexivo.*

71. a) *Conocimiento prefilosófico-ingenuo.*—No es un conocimiento explícitamente *temático;* es decir, se caracteriza porque *el conocimiento no está pretendido en cuanto tal;* por eso no es *teorético,* ya que el conocimiento no interesa como problema directo de investigación, y consiguientemente no es sistemático. Al quedar reducido el conocimiento a percepciones directas y ocasionales, ordinariamente casuales, en las que directamente interesa efectiva y prácticamente el objeto, y sólo el objeto, nos hallamos sin posibilidades *críticas.*

En resumen y hablando gnoseológicamente, el conocimiento como contacto prefilosófico o ingenuo, es *atemático, acrítico, ateorético* y *asistemático*[2].

Las formas de este conocimiento ingenuo son varias:

la forma de un *conocimiento corriente de una cosa cualquiera,* por el que conocemos conscientemente un "contenido", una cosa. Indudablemente se da una temática implícita; pero a nadie se le ocurre pensar en el mismo conocimiento de esa cosa; es ésta la que directamente interesa;

[2] Hay casos en los que falta el contacto *cognoscitivo,* aunque de hecho tenemos un contacto con el ser; son los casos en que vemos una cosa realmente, pero distraídos, sin poder dar razón de ella; son los casos en los que «vemos sin ver». Naturalmente, estos casos ni radicalmente pertenecen a la Gnoseología.

la forma de un *conocimiento corriente pragmático,* porque buscamos, prescindiendo del mismo conocimiento, un determinado fin práctico; el conocer no nos interesa, sino la cosa y su valor como medio. Es una forma secundariamente temática; directamente tampoco hallamos una dimensión gnoseológica;

la forma en la que la tematicidad se presenta directamente sobre el objeto y no sobre el conocimiento, por ejemplo, el ver a un hombre en peligro.

En estas formas, como características del conocer ingenuo, el conocimiento queda al margen del interés de la persona; no preocupa directamente y, por lo tanto, carece formalmente de dimensión gnoseológica. Pretender resolver el problema gnoseológico (verdad, certeza, límites y criterios), recurriendo a argumentos directamente sacados del plano prefilosófico-ingenuo, es evidente que se trata de una pretensión absolutamente equivocada.

72. b) *Conocimiento filosófico-científico reflexivo.*—Se trata no de un contacto cognoscitivo por el que nos *enteramos de un objeto,* sino que se trata de un conocimiento complejo en el que no sólo se da un *recibir,* sino un *crear* cognoscitivos.

Este conocimiento se caracteriza esencialmente, y por contraposición con el conocimiento ingenuo, en que:

es siempre intencional y temático, no casual y atemático;

tiene siempre una *tematicidad explícita,* frente a la temeticidad implícita del conocimiento ingenuo;

es, consiguientemente, *crítico-sistemático;* el conocimiento no es una simple *casualidad-tangencial* con el ser, sino que es un elemento esencial de penetración en el ser, dentro de un control de principios absolutos.

Sin embargo, hay que distinguir entre el conocer *científico* y el *filosófico.*

El *conocer científico* es pragmático, pero a la vez es temático y sistemático; busca un *fin concreto,* pero dentro de un sistema o teoría o hipótesis, y bajo el control *crítico* (no directamente gnoseológico) del mismo conocimiento, por una depuración metodológica de la investigación científica.

El *conocer filosófico* implica una cierta distancia de la praxis, es decir, de los objetos existenciales de la experiencia. Es más contemplativo, más universal y más radical; es siempre esencialmente crítico y sistemático, y descubre absolutamente la dimensión gnoseológica.

La investigación, pues, gnoseológica se concreta específicamente en el conocer filosófico.

3. El *conocer* como noción es algo abstracto, y como tal no se da en el *suppositum cognoscens;* conocemos de una manera concreta y singular. Y podemos fijar tres maneras fundamentales: *conocer, saber* y *pensar;* tres formas de conocimiento que entran en el campo gnoseológico.

73. a) *Conocer.*—No ya como una noción abstracta que dejamos suficientemente explicada, sino como realidad concreta del *suppositum cognoscens.* El *conocer* así entendido es la actividad directa de la "inteligencia en situación", de "mi situación fundamental" (G. Marcel), que me coloca en el mundo en torno (familia, clase, nación, cultura...). La Gnoseología estudia este conocimiento de este hombre *(hic homo singularis intelligit);* no el conocimiento en estado de soledad absoluta. La inteligencia humana está situada en el tiempo y en el espacio, porque es una inteligencia o conciencia encarnada *(sociología del conocimiento).* Por lo tanto, el conocimiento real es una luz que nos ilumina en nuestras relaciones con el mundo y el hombre y las transforma; desvela el ser y el mundo en que nos encontramos; en cierto sentido "hace surgir el ser" para nosotros, porque lo que no conocemos tampoco existe *gnoseológicamente* para nosotros. El ser dejado en el yermo de una existencia *ontológica pura* se convierte en una realidad irracional. Por eso el conocer real no sólo hace surgir el ser, sino que nos construye adaptándonos mejor al medio. Conocer es devenir, es hacerse; siempre que surge algo nuevo en el universo, es siempre una "novedad gnoseológica" gracias al conocimiento.

Lo que no podemos hacer es identificar este conocimiento con la simple intuición sensible, ni tomar a ésta como una primera fase del conocimiento, que pueda aislarse y ser tomada como lo "exterior" del conocimiento intelectual. La intuición sensible y el conocimiento intelectual en el *suppositum cognoscens* constituyen como los grados metafísicos del conocimiento. La separabilidad de ambos es sistemática y no real; el conocimiento sensible en el hombre concreto está penetrado de intelectualidad y viceversa. Nuestra tesis es que el conocimiento nace de una realidad única que se llama hombre, y no de una *facultas separata.* El conocimiento es una *modalidad de la presencia* del hombre en el mundo.

Esta concepción viene a superar las antinomias que dificultaron siempre la investigación gnoseológica. De antiguo se matematizó en exceso el acto de conocer, como una *igualdad sujeto-objeto.* Antes de Descartes todo el peso gnoseológico caía sobre el *objeto; obiectum mensura cognitionis;* después de Descartes, toda la responsabilidad caía sobre el *sujeto.* Pero hoy se pretende superar el extremismo de una matematización injustificada, haciendo del conocimiento una actividad (lo que realmente es) del sujeto total o *suppositum cognoscens,* mas una *actividad orientada hacia la objetivación,* como explicaremos, que nos lleve a una gnoseología más segura.

Por lo dicho ya se ve que el *conocer* resulta un concepto *analógico,* que impone cuidadosas precauciones.

74. b) El *saber* constituye una modalidad muy concreta y más compleja del conocimiento; es claro que no es lo mismo decir: *conozco* una cosa y *sé* una cosa, o *ya lo sé* cuando se nos comunica algo que ya conocíamos.

Sin embargo, el *saber* puede significar diferentes modalidades cognoscitivas. Puede, en efecto, significar:

una modalidad *sapiencial,* cuando el *saber* es igual a *regustar* un conocimiento *(sapere).* En este caso el *saber,* a veces con una carga mínima de conocimiento real (y aun con positiva falsedad), es el resultado de fuertes dosis emocionales y pasionales (saber poético, estético, religioso...), estados de inspiración creadora, etcétera... La investigación gnoseológica carece prácticamente de sentido;

una actitud gnoseológica que podemos llamar *conocer-término.* Cuando afirmamos que *sabemos algo* o respondemos *ya lo sé,* significamos un término, un fin, un límite: ya *sabemos* la razón de un hecho, de una enfermedad, de un accidente; ya *sabemos* el autor de un hecho, etc.... Ya no buscamos más, y nuestra mente se para en un límite cognoscitivo, y de dinámica se convierte en estática. La Gnoseología se interesa directamente por la *metodología* de ese saber, por los caminos que a él llevaron; y, por fin, una *actitud científica* o epistemológica, por la que el *saber* se confunde con la ciencia. Se trata de una modalidad del saber plenamente gnoseológica, y que estudiamos en la Epistemología, acentuando la investigación en los procesos metodológico-científicos, sin llegar por ello *formalmente* a una certeza absoluta, limitándonos a puras teorías científicas.

Conocer y saber son dos actitudes gnoseológicas diferentes. Mientras el conocer es un contacto primario, una posesión primaria del objeto, y es una actitud *dinámica,* el *saber* es una actitud de posesión final, término de un proceso de apropiación del objeto por parte de la mente, y constituye una actitud *estática.* Mien-

tras el conocer es un proceso dinámico de enterarse, de adquirir, el saber es un término de tranquilidad por la posesión de lo adquirido.

Mientras el *conocer* es por contacto directo, el *saber* es por vía indirecta: inducción, deducción o testimonio; el *conocer* lleva al saber, mas el *saber* no lleva a nada en la misma línea. El *conocer* y el *saber* difieren notablemente en su objetividad: el *conocer* exige una objetividad inmediata; el *saber* la exige mediata, indirecta, por inferencia; el *conocer* no se apoya sino en la realidad del objeto; el *saber* se fía de las premisas sin necesidad del choque con el objeto.

Las formas concretas de estas dos actitudes son múltiples. Concretamente, el saber puede adquirir las siguientes:

saber de hechos o conocer profundo por la causalidad interna de esos hechos. Es el saber-base de la ciencia, tanto en un sentido amplio, o conocimiento de que algo es y por qué es, como en un sentido estricto o epistemológico o ciencia sistemática;

saber-transtemporal o trascendente, el saber de realidades que no son hechos en el sentido moderno del término, y constituye el modo de conocimiento de las ciencias especulativas y del espíritu; y el

saber-memoria, en el que el conocimiento subsiste sólo potencialmente.

Oscurece estas nociones el uso abusivo no discriminado de ambos términos.

75. c) El *pensar* es algo muy distinto del *conocer* y del *saber,* sin que podamos identificar *formal* y *directamente: pensar* y *conocer* o *pensar* y *saber.*

Si *conocer* es un *enterarse* temporal por contacto cognoscitivo, y *saber* es un *conocer transtemporal* (el *enterarse* lleva al *saber),* el *pensar* ni es lo uno ni lo otro.

El hombre se define como el *ser que piensa,* no que *conoce* o que *sabe,* porque el *pensar,* el *pensamiento,* tiene como término la *verdad;* el animal no tiene pensamiento, y por eso no tiene *verdades;* sólo percibe *cosas* o *hechos puros,* sin relaciones esenciales o estructurales en una totalidad orgánica.

Con el *pensar* surge con toda su fuerza la cuestión gnoseológica. Con el *pensar* nace el optimismo gnoseológico de los que hacen del pensamiento la fuente de la verdad; pero asimismo nace el pesimismo de los que creen que el *pensamiento* sólo consigue descubrir el error, pero no encontrar la verdad. El *pensamiento* posee las estructuras necesarias para comprender y expresar la realidad total y, por lo tanto, para alcanzar la verdad. Nada existe que no pueda ni deba ser pensado [3].

El *pensar* es la forma suprema del conocer gnoseológico. En el *pensar* el *suppositum cognoscens,* sin ser anárquico, es autónomo; tiene una iniciativa exclusiva, dirige su mirada intelectual hacia atrás o hacia adelante, recuerda y pondera, selecciona conocimientos y experiencias, organiza engranajes lógicos y los controla; el *pensar* ya no es un conocer por contacto, sino que se trata de una *creación gnoseológica;* así, una *teoría,* un *sistema,* pueden ser objetivos, pero no son una realidad, una cosa; en la realidad no se dan ni sistemas ni teorías; son creaciones del pensamiento.

Gnoseológicamente, el *pensamiento* no *mira,* sino que *considera;* no *reproduce,* sino que *produce;* no es una *impresión,* sino una *meditación.* El *pensar* se hace gnoseológicamente tangible por ser un *movimiento dialéctico* de la mente y por su forma de comprender lo pensado, debido a la *dynamis* de la mente puesta en marcha por el rayo de luz del conocimiento.

Las preguntas gnoseológicas son imperativas: ¿puede el pensamiento "salir del mundo"?; ¿puede "ir más allá" de nuestro mundo?; ¿qué significa lo "pensado como objetivo"?; ¿puede lo pensado "quedar fuera del pensamiento"?; ¿puede el pensamiento "salir fuera de sí" para llegar a "lo pensado"?; ¿cómo se relacionan *pensamiento* y *objetivación?* Si pensamos "dentro del mundo" como *personas* o *supuestos cognoscentes,* ¿cómo se determina o condiciona la *dynamis* de la mente, sin adulterar la objetividad de lo pensado?

El *pensar* adquiere formas innumerables; por ejemplo, el pensar *crítico, dogmático, filosófico* (el pensar por el pensar mismo), *científico* (aunque, según Heidegger, la ciencia ni piensa ni puede pensar), *abstracto, concreto, ascético, jurídico, religioso,* etc.... Hay un *pensar* propio de las culturas, por ejemplo, el pensar *fáustico, apolíneo, mágico,* etc.

Hay un *pensar* que podemos llamar *natural,* el de la vida ordinaria que nos determina y especifica en un medio concreto hu-

[3] Si hallásemos un orden que no tuviese *verdad,* tendríamos que afirmar que en ese orden tampoco se daba *pensamiento,* no como simple trabajo mental, sino como perfección gnoseológica. Spengler afirma que ese orden es el político, donde puede darse un mecanismo inteligente de *acción,* pero jamás un verdadero *pensamiento.* La pregunta de Pilatos es la típica de todo hombre de acción, para el que, como genuino político, no hay sino *hechos políticos*

mano, que exige de nosotros decisiones y actitudes; gnoseológicamente nos confiamos en él de una manera consuetudinaria.

Hay un *pensar* de *sentido común* en el que afloran movimientos críticos cuando se interpone la duda por la influencia contradictoria del medio ambiental, y bajo el influjo del *pensar dialógico,* cuando el hombre concreto halla deficientes o falsas sus aprehensiones ingenuas y espontáneas, y cuando pretende comprender y penetrar más a fondo la realidad circundante, para un centrarse mejor en el mundo, para un dominio mayor del mismo, para un conocimiento más exhaustivo de la naturaleza.

Este pensar *natural, común* y *dialógico* adquiere modalidades étnicas, y así decimos que el *modo de pensar* de un alemán no es igual al de un español o de un inglés. Ni tampoco pensamos de la *misma manera* cuando pensamos pasionalmente, como ya afirmaba San Agustín cuando decía que conocíamos mejor lo que mejor amábamos.

El *pensar,* pues, en su casi infinita equivocidad, es lo que hace al hombre ser hombre; somos lo que pensamos, aun por definición: *el hombre es un ser que piensa.* De ahí que haya un *pensar urbano* y un *pensar aldeano,* un *pensar culto* y un *pensar plebeyo,* etc.

En esto es donde nosotros ponemos los fundamentos de una *Antropología cultural* o una *Antropología gnoseológica.* Las otras Antropologías, como la física, la somática, la genética..., acaban por quedar petrificadas en el anquilosamiento. La gnoseológica, al fundarse en la dinámica del pensamiento, no sólo se aparta de la osificación, sino que lleva a una auténtica interpretación del hombre. Porque el hombre, antes que "sustancia", es *pensamiento;* no es una "sustancia" que pueda por sí misma decir todo lo que decir se pueda sobre el hombre. El hombre es una posibilidad siempre en movimiento, es una *dynamis* en desarrollo, que se descubre sólo a través de las *obras del pensamiento,* en cualquiera de sus niveles; a través del pluralismo de las culturas y a través de las posibilidades de comportamiento. La *Antropología gnoseológica* se basa radicalmente en el *homo sapiens,* en la variabilidad de su pensamiento y en su modificabilidad empírico-cultural demostrable.

d) *La objetivación y el "a priori" del conocimiento.*—Por lo dicho ya se ve que la concepción *especular* del realismo ingenuo nada explica en Gnoseología, y que el *pensar* y, en general, el *conocer,* como expresión de una *dynamis* del sujeto, suponen unas condiciones "a priori" que lo determinan. Por lo tanto, hemos de hacer algunas reflexiones (pensar) tanto en la *objetivación* como en los *aprioris* del conocimiento.

La objetivación

76. No consiste en la creación ontológica del objeto. Cuando conocemos realizamos un acto personal por el que *estamos* conociendo. Pero el *objeto* que en ese acto aprehendemos, aunque sea conocido por nosotros, no entra a formar parte real de nuestro ser personal. Sólo forma parte de nuestra realidad gnoseológica, porque de alguna manera está en nosotros, como si lo abrazáramos espiritualmente, pero permaneciendo separados de él en la realidad. La *objetivación,* pues, no consiste en la creación de un objeto, sino en el nacimiento gnoseológico de la *conciencia de un objeto.*

OBIECTUM: etimológicamente significa lo *contra-puesto (Gegen-stand, Gegen-steht).* La realidad, para ser conocida, tiene que manifestarse como *objetividad;* la objetividad es la característica gnoseológica de la realidad. Por lo tanto, lo real se presenta siempre como *contra-puesto* al Yo que conoce; esta contraposición es dos (en contraposición a lo *subjetivo),* y que llamamos *objeto*[4].

Según el realismo, esa contra-posición la hace el *ser* de las cosas; pero según el idealismo, es el producto de una *actividad* del pensamiento.

En ambas teorías, el objeto sólo lo es gnoseológicamente, cuando se "contrapone" al sujeto, que es cuando "crea relación". El objeto, pues, gnoseológico es un *término de relación* de nuestra actividad gnoseológica que hace presa en algo fijo, relativamente fijo en el tiempo y estable en el espacio, válido para todos (en contraposición a lo *subjetivo),* y que llamamos *objeto*[4].

La *objetividad* encierra toda la problemática de la Gnoseología, su explicación implica un profundo problema filosófico.

Históricamente nos consta que los presocráticos no hablaron del problema de la objetividad; hablaron del *ser* y del *no-ser,* de la *verdad* y de la *falsedad* de una manera absoluta, sin caer en la cuenta de la cuestión gnoseológica. Tampoco cayeron en la cuenta ni Parménides al convertir al ser en una realidad de naturaleza exclusivamente lógica, despojando al ser de todo carácter sensible, ni Demócrito al negar las cualidades sensibles. Es cierto que el pensamiento griego, apolíneo y euclidiano, objetivaba visualmente cuanto pensaba. Su mentalidad plástica y exacta no admitía fácil-

[4] De ahí que el término *objeto* no sea exclusivo del entendimiento o del conocimiento; por eso se da un *objeto* de la imaginación, de la voluntad, de la percepción sensible, etc. Es uno de los grandes equívocos que hay que aclarar en toda Gnoseología, huyendo tanto del objeto óntico como del totalmente subjetivo. Por eso nos hemos decidido por la explicación de relación gnoseológica.

mente las dudas de la objetivación de su pensamiento, como lo demuestra el que carecían del término abstracto *objeto,* usando solamente los términos concretos de *objeto de la sensación* (αἰσθητά), *objeto del pensamiento* (νοητά). El subjetivismo sofístico no preocupó gran cosa, supuesta esta gnoseología de lo concreto; y Platón lleva esta actitud hasta las mismas *ideas* cuando nos las presenta como objetivas, no por contraposición al sujeto, sino por la consistencia esencial de las mismas.

Por eso nos inclinamos a creer que el problema de la objetividad es moderno, al menos relativamente y en su formulación explícita y completa; y consiste en determinar la *esencia del presentarse cognoscitivo* de los datos sensibles mediatos e inmediatos, en el hacerse presentes al alma. Ese presentarse y hacerse presentes es *hacerse objeto:* ¿qué garantías ofrece ese objeto, así presentado y así hecho mediante una percepción y una mente que sigue unas leyes propias? De otra manera: esa presencia objetiva o de un objeto en la conciencia representa la *cosa en sí,* sin falsificarla formalmente ni fingirla; ¿por qué? Aquí está el nudo de la cuestión y el origen de las escuelas gnoseológicas.

a) La Escolástica, al distinguir entre el *esse obiective* y el *esse formaliter,* parece definir el objeto con relación a la potencia, por lo que la *cosa en sí* no es el verdadero objeto. Es la potencia la que determina el objeto, que es una razón *formal;* la razón *material* queda lejana, y sólo en cuanto elaborada y seleccionada por la potencia, se convierte en objeto.

b) En Descartes *objeto* y *cosa* se identifican; la objetivación es el golpear de las cosas en nuestros sentidos; pero Descartes se escapa del problema garantizando la verdad de la sensación por la verdad divina. De aquí que la garantía de la objetivación es Dios. ¿Por qué entonces no conocemos las *cosas* en Dios? (Malebranche).

Leibniz, por el contrario, admitía la absoluta objetividad interna de las mónadas; el objeto interno inmediato es la misma representación; fuera existe algo (cualidad o naturaleza) con lo que la representación guarda una relación de armonía preestablecida. De donde la objetivación consistía en una armonía preestablecida por el Creador. Estamos en la órbita de Descartes, y objetividad queda inexplicada.

Para Hume la *percepción* y el *objeto* constituyen una bipolaridad ininteligible; y si el *objeto* es una simple *posibilidad de sensaciones* (Stuart-Mill), también nos hallamos con que la objetividad queda inexplicada.

c) Kant se da cuenta del problema, y todo su esfuerzo crítico se concentra en la *fundamentación de la objetividad,* y busca una sistematización gnoseológica del objeto, su explicación coherente.

No admite la *cosa en sí* como *objeto;* el verdadero objeto es el *objeto para nosotros.* Por lo tanto, hablar del *objeto del conocimiento* en general es extremadamente equívoco, aunque la costumbre nos arrastra a pensar en la cosa *en sí* cuando hablamos del objeto.

La objetivación, pues, la hace el sujeto, la elaboran los *aprioris* (intuiciones o categorías) de la sensibilidad y del entendimiento. El *objeto* es *relativo a nosotros,* más exactamente, la estructura intelectual trascendental e idéntica en toda mente finita. Determinando más: el objeto de la sensibilidad, lo es en cuanto *percibido;* el del entendimiento, en cuanto *construido.*

Según estas indicaciones, el objeto es siempre un fenómeno, y por lo tanto el objeto lo es siempre de la *conciencia.* Más aún: según Kant, el objeto de la sensibilidad es un *objeto-subjetivo,* mientras que el objeto del entendimiento es un *objeto-objetivo*[5].

d) El paso a la *objetivación subjetivista* pura era fácil e inevitable, por la fácil interpretación subjetivista del principio kantiano: el objeto formal es constituido activamente por el entendimiento. Kant había entendido tal principio en un sentido realista agnóstico.

Las explicaciones son múltiples, y todas coinciden en que el objeto gnoseológico es totalmente inmamente, nace adecuadamente del sujeto, haciendo coincidir por identidad absoluta *ser-percepción-conocimiento,* según el principio *esse rerum est ipsarum percipi.*

Quien llevó al extremo la objetivación subjetiva fue el idealismo, para el que el conocer no es una forma de *posesión intencional,* sino *una* forma de *creación o producción* del objeto.

Coinciden los idealismos, de la especie que sean, en que el *objeto* u *objetivación* implica necesariamente una *contraposición* con el sujeto; es algo que crea el sujeto, pero que a la vez se lo

[5] Podremos comprender la explicación de Kant si pensamos en el gran influjo que sobre él ejerció la matemática experimental. Según ésta, el *objeto está constituido por las relaciones formuladas matemáticamente,* el objeto es una relación matemático-formal, mientras que las cualidades secundarias quedan reducidas a un fenómeno de la subjetividad, sin valor ni expresión matemática. Parece claro que tanto la analítica como la lógica kantianas son la versión crítica de esta concepción matemática, en lo que queda de manifiesto el error radical de Kant de confundir y reducir al mismo nivel los diferentes órdenes del conocimiento científico.

pone *delante de sí:* es algo que surge *contra* la sensibilidad (Reinhold). El objeto, dice Fichte, es el *no-Yo,* que el mismo Yo pone frente a sí para dar un término a su propia actividad; el objeto viene a ser la conciencia de una producción hecha por mí de la representación de un objeto, objeto que se identifica con la representación de tal manera que al surgir el sujeto gnoseológico surge inmediatamente el objeto; pero, a su vez, sin objeto no puede haber sujeto. Schelling camina por la misma senda: el objeto es la relación de contraposición que surge en el sujeto representante; y Hegel es inequívoco cuando subordina el objeto a la actividad del sujeto.

El "a priori" cognoscitivo

77. Es evidente que el sujeto tiene un papel gnoseológicamente imprescindible en la objetivación. Esto nos lleva a la cuestión de los *aprioris* gnoseológicos.

Consideramos un concepción ingenua la concepción *especular* del conocimiento. Tanto la *tabula rasa* como el *espejo,* no sólo nos llevan a equivocadas explicaciones del conocimiento humano, sino que resultan absolutamente insuficientes e inaplicables a los campos importantes de la Gnoseología y la Epistemología. Ello quiere decir que el sujeto necesita una *preparación gnoseológica* y se apoya en ciertos presupuestos que juzgamos imprescindibles para la aparición del conocimiento humano en general, y para el científico en particular. La consideración de un sujeto gnoseológico plenamente *pasivo* nada explica, y arrastra al agnosticismo y al fideísmo más radicales. Kant acertó al negar esa pasividad y acertó, por lo tanto, al proclamar y sistematizar la actividad *(sujeto activo)* del sujeto del conocimiento. Después de Kant este *sujeto activo* queda inequívocamente manifiesto tanto en las filosofías axiológicas (Brentano, Scheler), como en las actuales socio-gnoseologías (Scheler, Manheinn, Sorokin).

Así, pues, por *a priori* cognoscitivo entendemos todo elemento que *pre*-pare al sujeto para la aparición del conocimiento y para la aparición de determinados objetos en dicho conocimiento. Nos referimos directamente a los conocimientos de lo ultrasensible y a los conocimientos sistemáticos, pero incluimos aun los más elementales conocimientos sensibles.

Esta *pre*-paración se refiere inmediatamente al sujeto cognoscente, y éste no puede tener otro sentido que del *suppositum* *cognoscens.* Si nos atenemos al sujeto como *facultas cognoscendi* pura, el *a priori* se hace ininteligible. Por eso, las conquistas en este punto, tanto de la axiología como de la socio-gnoseología, las aceptamos plenamente.

El *a priori* actúa fundamentalmente desde el sujeto al que pre-para para el acercamiento al objeto, para desvelarlo y posesionarse de él gnoseológicamente; operaciones imposibles sin los elementos *a priori.* No constituyen el conocimiento, sino que lo motivan en el sentido de descubrirnos más rápidamente la objetividad, que queda condicionada necesariamente por tales *a priori.* Nos basta, desde el punto de vista de un sereno realismo, que no sean constitutivos ni del conocimiento ni del objeto (Kant); tampoco nos interesa la cuestión de si son una manifestación gnoseológica (Husserl, Scheler); simplemente afirmamos que son una necesidad gnoseológica englobada en el concepto de *sujeto activo* del conocimiento.

78. *Aclaraciones.*—El estudio del *a priori* es el gran capítulo de las modernas gnoseologías, y su interpretación es múltiple a partir del *a priori* trascendental de Kant.

a) Kant separa radicalmente el *a priori* del objeto. Al convertir a éste en puro fenómeno, queda al cuidado exclusivo del *a priori* el transformarlo en objeto. El *a priori* kantiano es trascendental, no empírico, y el objeto, por lo tanto, es total y absolutamente independiente de la experiencia. Kant es verdad que admite la *cosa en sí;* mas esa admisión lo es sólo en un sentido agnóstico, no gnoseológico, y además se trata del elemento irracional del sistema. Donde Kant consuma su doctrina del *a priori* es en la Razón Pura, en la que la *idea* está tan subjetivizada por el *a priori,* que queda reducida a una simple ilusión.

b) Scheler traspasa el *a priori* al campo axiológico, particularmente al campo sentimental y emocional. Parte del principio de que el *a priori* condiciona un vasto campo humano en el que entra no sólo el conocimiento, sino todo el mundo pasional o alógico, anterior al conocimiento. El *a priori* determina los *valores* tanto del pensamiento como de las realidades alógicas y espirituales.

El *a priori* scheleriano no construye su objeto, ni tampoco es una *forma mentis;* es una condición necesaria para que aparezca el *valor,* como cualidad emocional y espiritual de la conciencia,

cualidad que trasciende a todos los objetos de la experiencia. Esa cualidad aparece irracionalísticamente por intuición o *a priori.*

Gnoseológicamente, y teniendo presente nuestra tesis del irracionalismo gnoseológico (cf. c.13), no hay dificultad seria en admitir la doctrina scheleriana si se mantiene en los límites expuestos. El conocimiento mismo tiene o manifiesta un *valor;* no pocas veces su validez gnoseológica la deducimos, más o menos conscientemente, de ese *valor,* sobre todo en los juicios morales y religiosos. Nos parece evidente que la captación de ese *valor* es intuitiva, arracional, alógica, y sólo puede darse en fuerza de un *a priori* derivado de la educación, nivel de cultura, finura emocional y psicológica, presiones arracionales del medio ambiental, etc.

c) Por caminos diferentes va Husserl. El *ser* es el objeto propio de la inteligencia; pero es el *ser* como preparado por la conciencia, es decir, *en* y *por la conciencia.* El *ser en sí* queda entre paréntesis, ni se afirma ni se niega; simplemente para nada sirve gnoseológicamente.

El *a priori* es un elemento de la conciencia, en fuerza del cual ésta se abre para que aparezca el objeto; es el conjunto de condiciones necesarias para hacer capaz a la conciencia de percibir un objeto, para que se abra y deje penetrar en ella el objeto. No es el *a priori* husserliano constitutivo del objeto, es solamente condición manifestativa del mismo.

d) Conviene no confundir el *a priori* gnoseológico, el que de una u otra manera es condición o manifestación del conocimiento, con el *a priori* puramente nominalista, es decir, el matemático, el gramatical puro, etc.

Si vaciamos de sustantividad esencial la realidad, y el conocimiento epistemológico se reduce exclusivamente a los datos verificables, los únicos válidos (positivismo lógico), entonces lo que se busca es la formulación matemático-gramatical de dichos datos. Esa formulación es precisamente el *a priori* nominalista, es decir, el que sistematiza y expresa esos datos. Como se ve, se trata de un *a priori* extrínseco y ajeno a toda dimensión gnoseológica; es un recurso de pura utilidad expositiva; es una formulación *a priori* sin valor objetivo; tampoco es un modo de conocer, sino un esquema idiomático de expresión. El lenguaje matemático es un *a priori* como modo de expresión. Pero es equívoco el uso del término *a priori* en este orden, como lo ha impuesto el positivismo lógico.

F) *El juicio o el conocer gnoseológico*

79. El conocer gnoseológico se consuma en el *juicio,* y mientras éste no se dé, no podremos hablar de gnoseología ni de valor objetivo del conocimiento.

Desde el punto de vista gnoseológico no nos interesan las teorías estrictamente formales y lógicas sobre el juicio. Para nosotros, el juicio es radicalmente una *afirmación mental* en la que conocemos un contenido positivo o negativo (afirmación o negación). Esta *afirmación mental* sólo es posible por el conocimiento de la identidad (o no identidad) de dos ideas objetivas.

Considerado *subjetivamente,* el juicio es la misma afirmación mental; y considerado *objetivamente* es la expresión externa o enunciable, es decir, el complejo de Sujeto y Predicado cuya identidad (o no identidad) se afirma.

El juicio, pues, es la *afirmación de algo;* el simple concepto, aunque sea objetivo, no nos deja ver por sí solo el contenido como objetividad, y nos limita a la simple unión de notas constitutivas de un contenido, pero cuya objetividad no aparece por no haber afirmación alguna. Por lo tanto, sin afirmación no hay juicio, y en la afirmación empieza la dimensión gnoseológica del conocimiento humano.

División de los juicios

80. Todos los filósofos prestaron gran atención al problema de la división de los juicios. Así, por ejemplo, Locke dividió los juicios en *juicios de identidad* y de *coexistencia;* Hume, con más acierto, en juicios *racionales* y *empíricos* Es conocida la sistematización de Kant, de la que hablaremos inmediatamente.

a) *Juicio inmediato* es aquel en el que la unión del **S** y del **P** se conoce sin ningún medio: *yo escribo, el todo es mayor que una de sus partes...* Basta con conocer los extremos.

Juicio mediato es aquel en el que la unión del **S** y del **P** se conoce por un medio: los juicios inductivos, deductivos, de fe, etc. Toda conclusión científica es un juicio mediato.

b) *Análisis y síntesis.*—A partir de Kant, la síntesis y el análisis judiciales pasan a ocupar un primer plano de Gnoseología.

Antes de Kant los escolásticos hablaban de principios conocidos *por sí mismos* y *no por sí mismos;* y los primeros los

nos pone frente a él con su auténtica garantía: el *testimonio de la conciencia.* Es decir, la conciencia encierra un nervio crítico trascendente. Lo que equivale a decir que la conciencia rigurosamente subjetiva no sería conciencia; tampoco puede explicarse sólo desde el sujeto. Y la razón crítica es obvia: la conciencia como propiedad gnoseológica del sujeto nace por el objeto, precisamente como tensión entre el objeto y el sujeto; por eso la conciencia es una *intentio,* una *relación de tensión bipolar* por la que sólo es posible entender la conciencia como síntesis dinámica de lo subjetivo y lo no subjetivo.

Esta bipolaridad hace que la conciencia se nos descubra como esencialmente objetiva; un *objeto,* defínase como se quiera, es constitutivo esencial de la conciencia, porque la "conciencia de nada" resulta algo ininteligible.

La conciencia, pues, es tensión, *intentio,* tendencia... a lo "otro", es decir, a lo distinto del sujeto; no crea lo "otro", sino que me lo descubre en el complejo de actos de mi experiencia gnoseológica, y a través de esa experiencia.

La concepción *especular* del conocimiento nos proporcionaba una *conciencia pasiva* de mero espejo reflector, simple delator especular del objeto. La conciencia es esencialmente *activa;* su bipolaridad, su intencionalidad y su poder de unificación gnoseológica del sujeto y el objeto descubren un dinamismo activo de la conciencia que forma la unidad gnoseológica en la unidad total del *suppositum cognoscens.*

Mas la conciencia necesita de la *reflexión,* el gran medio activo-gnoseológico de la conciencia; sin ella, la conciencia resultaría estéril. La *reflexión,* el replegarse de la conciencia sobre sí misma, pone de manifiesto la actividad dinámica de la conciencia; sin ella, la conciencia no tendría posibilidad alguna gnoseológica.

82. Toda la Gnoseología moderna gravita sobre la conciencia a partir del *Yo pienso* cartesiano. Kant acentúa vivamente la tendencia cartesiana con su *Yo pienso* o su *conciencia trascendental* como principio de toda unidad justificativa de todo conocimiento como síntesis. Que esa conciencia actúe a través de las *conciencias empíricas* o que el *Yo pienso* se nos descubra como Yo trascendental, no resuelve la dificultad del agudo subjetivismo kantiano y, más aún, idealista: la conciencia *lleva hacia* el objeto, no lo crea; en el subjetivismo exclusivo, la conciencia no tiene sentido ni en el plano trascendental; el *Yo pienso* puro como sujeto trascendental se disuelve inevitablemente en la nada gnoseológica. Pero hemos de añadir que la conciencia no capta jamás el Yo inmediatamente: la conciencia capta el Yo en sus actos y sólo mediante ellos, que suponen los datos experimentales del mismo nacer del conocimiento.

Acabamos de decir que la conciencia *no crea* el objeto, pero tiene una función de objetivación: la *conciencia es objetivante,* es decir, nos da la objetivación gnoseológica. *Intencionalidad* y *conciencia* es una misma realidad idéntica gnoseológica; y lo mismo ha de decirse de *intencionalidad* y *trascendencia.* Por eso la conciencia nos proyecta *hacia algo* que está *más allá* del acto *(objetivación),* que el acto por sí no tiene, pero que lo posee por apropiación intencional.

Esta doctrina es evidente históricamente. No existe ninguna Gnoseología que prescinda del *objeto,* porque no hay Gnoseología que no se apoye en el dato de la conciencia, y no hay conciencia sin objeto. La dificultad está en el modo de explicar ese objeto, porque el estudio de la conciencia como núcleo de la Gnoseología está determinado por *aprioris* sistemáticos que impiden su estudio objetivo. Creemos habernos atenido a los datos de una pura fenomenología, sin presupuestos sistemáticos de ninguna clase.

Cf. DE ALEJANDRO, J. M., *Crítica* c.1 y Sectio I p.241; ID., *La Gnoseología del Doctor Eximio...* II parte c.3; VANCOURT, R., *La Philosophie et sa structure* (París ?); SOLAGES, B. de, *Iniciación metafísica* (vers. españ., Madrid 1967); HILDEBRAND, D. von, *¿Qué es Filosofía?* (vers. españ., Madrid 1967); RABADE, S., *Estructura del conocer humano* (Madrid 1966).

CAPÍTULO V

SOBRE LA VERDAD

SUMARIO: Nociones.—Elementos formales: *a)* El sujeto de la verdad lógica.—*b)* El término de la relación.—*c)* La igualdad formal.—La fisolofía y la verdad.—La verdad como adecuación.—Problemática de la verdad: A) Cuestiones complementarias formales.—B) Problemática real de la verdad: *a)* ¿es fácil conocer la verdad?; *b)* límites de la verdad; *c)* la verdad en los sentidos.

El problema de la *verdad* es el problema fundamental del hombre; un problema estrictamente *humano.* Es un problema más existencial que puramente especulativo. Gnoseológicamente encierran una enorme dificultad tanto el sustantivo *verdad* como

el adjetivo *verdadero,* ya que son conceptos que se resisten a una definición estricta y propia, y no admiten más que una *descripción,* en la que se reflejan necesariamente las interpretaciones de las diversas teorías gnoseológicas. *Verdad* y *verdadero* son nociones absolutamente simples, y, por lo tanto, se escapan a una verdadera definición; hay que limitarse a una inducción gnoseológica para rastrear el sentir humano cuando se habla de la verdad, y por esa inducción aproximarnos a su noción gnoseológica.

Nociones

83. El término *verdad* primariamente se refiere al conocimiento; cuanto, fuera del conocimiento, se denomine *verdadero* lo será de una manera secundaria, es decir, con relación al primer sujeto de *verdad,* el entendimiento.

Sin determinar ahora su exactitud gnoseológica, es clásica la definición de *verdad* formulada con toda precisión por Santo Tomás: *Veritas est adaequatio intellectus cum re.*

Una depurada inducción histórica sobre todas las gnoseologías de la verdad nos lleva a dos conclusiones: *a)* el problema gnoseológico de la verdad ha de plantearse entre los extremos *entendimiento* y *objeto;* suprimido uno de los dos, el problema no sólo es insoluble, sino que es ininteligible; *b)* el sentido directo de la definición clásica rebasa las especulaciones sistemáticas para entrar en la categoría de las nociones patrimonio del género humano; lo que yo conozco con mi entendimiento es algo existente independientemente de mi conocimiento; y el *juicio* con que expreso aquello que conozco no es una ficción de mi entendimiento, sino un acto de mi entendimiento, determinado por el objeto conocido.

Más aún. La inducción histórico-gnoseológica pone de manifiesto que en todas las explicaciones de la verdad se da una *conciencia de la adecuación* entre los extremos *entendimiento-objeto.* Esa conciencia es la raíz gnoseológica del *juicio;* por eso, la verdad expresada por un juicio se ha considerado siempre como la *verdad gnoseológicamente perfecta,* es decir, la *propiamente verdad,* en contraposición a una *verdad aprehensiva,* que, por carecer de afirmación o juicio, no es directamente gnoseológica.

Nos encontramos, por lo tanto, con los siguientes elementos constitutivos de la verdad:

una necesaria dualidad de extremos: *entendimiento* (que conoce) y *objeto* (conocido);

una determinada *igualdad* o *adecuación* entre esos dos extremos;

una expresión dual externa del *juicio* interno por el que se fragua gnoseológicamente la verdad en la mente.

No ha existido escuela gnoseológica, ni siquiera las idealistas más extremas, que haya negado ninguno de estos elementos; la problemática de la verdad está en el modo de explicarlos.

Inductivamente es evidente la realidad de estos elementos y, consiguientemente, la realidad de la verdad como adecuación o igualdad entre los extremos dichos.

Descubrimos varias especies de verdad *(De verit.* q.1 a.3):

verdad en las palabras, o verdad "reductive logica", en cuanto las palabras son el signo de los conceptos que se *conforman por igualdad* con ellos;

verdad lógico-formal, o conformidad entre los actos cognoscitivos y las leyes formales de la mente; es la verdad *lógica pura* o la *verdad de la rectitud* discursiva;

verdad ontológica, o verdad del ser con el entendimiento por la conformidad entre ambos partiendo del ser; es la verdad metafísica;

verdad gnoseológica, o conformidad entre el entendimiento (que representa) y la realidad (representada).

Como se ve, todo lo que encierra el concepto de *verdad* incluye el concepto de *igualdad* o *adecuación* entre dos extremos, y esto aun en los casos menos gnoseológicos, por ejemplo, la *verdad jurídica,* en la que se trata de una *conformidad con el derecho,* prescindiendo y aun yendo en contra de la objetividad real.

La inducción gnoseológica prueba que la definición descriptiva de la verdad ha de fundarse en la adecuación entre dos extremos, que determinan los elementos formales de su naturaleza *(S. Th.* I 16; J. M. Le Blond, *L'analogie de la Vérité:* Rech. de Scien. Relig. 34 [1947] 129).

Elementos formales

84. Según la inducción gnoseológica, la verdad del conocimiento consiste necesariamente en una *relación de igualdad,* en la que han de darse tres elementos esenciales:

un *sujeto* de igualdad o adecuación por identidad formal;

un *término de relación* u objeto con el que ha de igualarse el sujeto;

la misma *igualdad formal* o adecuación con su fundamento lógico.

a) *El sujeto de la igualdad lógica.*—Por tal *sujeto* se entiende el *entendimiento,* pero no tomado como una facultad en *sí misma* y *abstracta* (el entendimiento en sí mismo no puede conformarse con ningún objeto), sino como *acto* o *hábito* concreto (acto cognoscitivo habitualmente permanente: la ciencia). *El acto cognoscitivo* es el sujeto propio de la verdad cognoscitiva.

No basta esta noción de *sujeto,* ya que el acto cognoscitivo es una realidad concreta que no existe aislada. Por eso distinguimos una sucesión gnoseológica para llegar a la noción total:

sujeto próximo de la verdad: el *acto intelectual* cognoscitivo;
sujeto remoto: el *entendimiento* en cuanto tal;
sujeto último: la *persona* o *suppositum cognoscens.*

No se da verdad gnoseológica sin el sujeto último o la *persona,* como ya queda explicado.

b) *El término de la relación.*—El *término* de la verdad del conocimiento se confunde con su *objeto* o con la realidad (cosa), con la que el acto cognoscitivo se conforma cognoscitiva o intencionalmente. Ese *término-objeto* es la *medida* del conocimiento, porque éste no es *verdadero* sino en cuanto se conforma con el objeto y no al revés.

Objeto, por lo tanto, es *todo lo que se conoce,* cuanto aparece en el conocimiento y no se confunde con el acto formal de conocer; es toda realidad existente o posible, material, espiritual, abstracta, concreta, real, racional, imaginativa... Lo esencial del *objeto-término* es su independencia del acto de conocimiento, lo que descubre una distinción real entre sujeto y objeto, de tal manera que entre ambos ni puede haber convertibilidad ni confusión, ni mucho menos identidad.

Kant y el subjetivismo se quedaron sin explicar satisfactoriamente la verdad al confundir el objeto con el mismo conocimiento; los positivismos y empirismos tampoco la explicaron en su totalidad, al reducir el objeto a solos los datos de la experiencia. Los idealismos objetivan el conocimiento, pero dentro del puro sujeto, y se quedan sin explicar la bipolaridad de la verdad cognoscitiva. Queda fuera de toda explicación posible seriamente gnoseológica la "verdad pragmatista", medida por la *utilidad,* de la misma manera que se hace inexplicable la "verdad axiológica" en la que antes hay que definir qué se entiende por *valor.*

85. El problema del *objeto-término* tiene grave dificultad en los juicios negativos; sin embargo, se trata de una dificultad de explicación, y no estrictamente gnoseológica.

El *juicio negativo* no es una "carencia de juicio", sino un juicio rigurosamente positivo en el que se niega un predicado de un sujeto, una cualidad de una realidad. Los elementos materiales de todo juicio negativo son todos positivos, radicando la negatividad en la parte formal, es decir, en la negación de identidad entre los extremos. Por lo tanto, la mente maneja y compara formas o conocimientos positivos, por ejemplo *hombre* y *piedra;* la negación o juicio negativo surgirá en el momento de la comparación de esos elementos positivos, al negar uno de otro.

Inmediatamente se plantea la dificultad: ¿con qué se iguala la mente en el juicio negativo, ya que el juicio negativo es, en cuanto negativo, perfecta y formalmente verdadero? Parece clara la respuesta: la mente se adecua o iguala con la realidad en cuanto *niega que esa realidad posea una cualidad que realmente no tiene.* Es evidente que la mente gnoseológicamente se hace semejante a la realidad: la mente negando y la realidad careciendo de la perfección negada.

Esta explicación resuelve otra dificultad que pudiera presentarse en los juicios negativos: ¿cómo es posible que una negación determine un conocimiento (acto positivo) del entendimiento? "El no ser no puede ser la causa de las proposiciones negativas como si las formase en el entendimiento; es la mente misma la que las forma conformándose a sí misma con el no ser que está fuera de la mente: por lo tanto, el no ser que está fuera de la mente, no es causa eficiente de la verdad, sino como causa ejemplar..." *(De verit.* q.1 a.2 ad 3). Es decir, la realidad que carece de una determinada cualidad se presenta ante el entendimiento que la concibe como un ente que carece de una determinada forma, y así lo afirma. De donde se sigue que la noción de *ser* es necesaria para concepción de la verdad *(De verit.* q.1 a.5 ad 2).

c) *La igualdad formal.*—La igualdad o adecuación es una coincidencia de los extremos en algo de alguna manera común a ambos y que constituye el fundamento de la igualdad. Esa igualdad, adecuación o coincidencia:

no puede ser *entitativa* ni *física* por la diversa naturaleza de los extremos coincidentes e iguales, y ha de concebirse de una manera *intencional* por asimilación representativa;

ni puede entenderse como una *semejanza;* la semejanza constituye una igualdad por aproximación, nunca una igualdad por exactitud formal.

Hay que entenderla, pues, como *igualdad estricta y formal,* es decir, ha de darse una coincidencia exacta entre la representación cognoscitiva y el objeto, pero sólo desde el punto de vista de la representación en cuanto tal o, en otros términos, *adecuación intencional.* No es, por lo tanto, una igualdad *total,* sino parcial o formal, según la misma representación.

Aclaremos que el término *adecuación,* aunque encierre una necesaria *identidad,* no puede considerarse en la definición de la verdad más que en un sentido *analógico,* sólo expresable gnoseológicamente por el entendimiento cuando *dice que existe lo que realmente existe* o *cuando dice que no existe lo que realmente no existe.* La mente humana no puede pasar de aquí en la explicación de la verdad (DM VIII 1,6; J. M. DE ALEJANDRO, *La Gnoseología* p.192; ID., *Crítica* 2.ª ed. p.100-102).

La filosofía y la verdad

86. En la gnoseología de la verdad existen dos posiciones fundamentales: la *realista* y la *subjetivista;* pero en ambas la verdad consiste en una adecuación, aunque entendida de diversa manera. Mientras en el realismo el objeto es extramental *(res mensurans),* en el subjetivismo se identifica con el entendimiento *(mens mensurans),* aunque, al menos nominalmente, se da la bipolaridad *objeto-sujeto.*

Sin embargo, el problema de la verdad rebasa simples posiciones sistemáticas de las escuelas, para convertirse en el problema central de la filosofía humana.

a) *Sistemas escépticos.*—No discuten la definición de la verdad y están de acuerdo en que ha de consistir en una adecuación sujeto-objeto. Lo que niegan es no sólo la cognoscibilidad, sino la misma posibilidad de justificación gnoseológica de la adecuación en sí misma. Esta doctrina es tanto de los precursores del escepticismo (Zenón, Demócrito, Protágoras), como de los pirrónicos (Pirrón, Sexto Empírico, Montaigne), como de los académicos (Arcesilao, Carnéades, Cicerón).

b) *Sistemas irracionalistas.*—Tampoco se plantea la cuestión de la adecuación como necesaria para la verdad; lo que se afirma es que no puede conocerse por vías racionales e intelectuales, y hay que conocerla por vías alógicas e irracionales: *fideísticas* (Kant, Unamuno, Schleiermacher), *intuicionísticas (fenomenológicas,* Husserl; *vitalistas,* Bergson; James, *Filosofía de la vida* y *Existencialismo axiológico; ontologísticas,* Malebranche, Gioberti; *escuela escocesa,* Reid, Hamilton; *moralismo inglés,* Schaftesbury, Hutchenson) o *intuicionísticas moderadas* (Pascal, Newman, Gratry, Jacobi). En este irracionalismo gnoseológico entran los *voluntarismos,* la *ratio cordis,* el *sentido común,* la experiencia de nuestra comunicación con Dios (Kierkegaard), etc.

c) *Sistemas idealistas y subjetivistas.*—Ya se toca profundamente la noción misma de verdad. Kant sostiene que la verdad consiste en la conformidad del enunciable con las leyes de la mente que, por una síntesis mental *a priori,* se constituye en objeto. Para el idealismo *verdadero* es todo lo que en sí no encierra contradicción alguna. Ya no se trata de la conformidad con el ser, sino conformidad con las leyes mentales en las diversas partes del raciocinio. No niegan un *objeto* término de la adecuación, pero se trata de un objeto totalmente inmanente al sujeto. Es la tesis básica de todas las formas de idealismo *(panteístico,* Fichte, Schelling; *psicológico-empírico,* Berkeley; *trascendental,* Kant; *metafísico,* Fichte, Hegel; *lógico,* Cohen, Natorp). El idealismo subjetivista reconoce que su explicación es antinatural; la naturaleza racional es espontáneamente realista. Pero el subjetivismo idealista no cae en la cuenta de los siguientes absurdos gnoseológicos en la hipótesis de la *mens mensurans:* dos juicios contradictorios serían simultáneamente verdaderos; no dispondríamos de un criterio válido de verdad; el entendimiento siempre sería verdadero; no cabrían científicamente ni hipótesis ni suposiciones.

d) *Sistemas positivistas.*—Limitan el campo de la verdad al sostener que la verdad *noumenal* nos es desconocida absolutamente. Reteniendo de alguna manera la noción espontánea y natural de verdad, en el orden reflejo gnoseológico se clausuran en un puro *fenomenismo* al sostener que no conocemos más que las puras representaciones, controlables gnoseológicamente por criterios o alógicos o estrictamente subjetivos; o simplemente se niega la posibilidad de una verdad científica o filosófica *(posi-*

tivismo originario: Comte, Littré; *científico-materialista:* Darwin, Spencer, Marx, Engels, Reichenbach, Mach; *científico-psicológico:* Wundt, Stwart Mill, Taine; *científico-sociológica:* Durkheim, Levy-Bruhl).

e) *Sistemas relativistas.*—El mundo casi infinito de los sistemas relativistas gnoseológicos admite que la verdad depende de la bipolaridad sujeto-objeto, pero prescinde de la razón formal de *adecuación* o *igualdad intencional.* La verdad no es un valor gnoseológico absoluto, sino esencialmente relativo y depende de mil causas. La verdad, en efecto, depende:

o de la *naturaleza humana (específica:* Protágoras, Kant; *individual:* sistemas sociológicos y sociología gnoseológica: Scheler, Manheim, Sorokin; *historicista:* Spengler, Dilthey, Ortega y Gasset);

o de la *naturaleza sobrehumana,* llamando así a los esquemas superiores de la cultura o *alma de la cultura* (Spengler);

o de la *naturaleza infrahumana,* llamando así al orden económico de la producción (Marx, Engels) y a los procesos puramente vitales fisiológicos.

Dentro de los relativismos gnoseológicos cae la *verdad pragmatista* dependiente de los pragmatismos *humanistas* (Peirce, James, Bergson), *ficcionistas* (Vaihinger) e *individualistas sociales.* El *modernismo* como forma de *relativismo teológico* ha creado su tipo de verdad en la *verdad simbólica* o *verdad por aproximación* (Tyrrel, Fogazzaro, Murri), que nada tiene que ver con la verdad gnoseológica. Por fin, el *racismo,* como forma sociológica del conocimiento, sostiene una *verdad pragmatista* dependiente y condicionada por las conveniencias de la raza; sangre y raza se convierten en criterios de verdad.

f) Modernamente se habla del *trascendentalismo lógico* como la explicación inamovible de la verdad. Parcialmente coincide con nuestro realismo. La verdad consiste en la conformidad-adecuación del conocimiento con su objeto, independiente del sujeto. Sin embargo, ese objeto es "distinto de toda realidad" y su valor objetivo nos consta independientemente de toda experiencia, o bien en todos los enunciables de la mente humana (Bolzano, Rickert), o bien en sólo los enunciables sobre esencias ideales (Lotz, Husserl, N. Hartmann).

La verdad como adecuación

87. Como se ve, la definición de la verdad *como adecuación* no es fácil, y todas las filosofías se han esforzado por hallar una explicación convincente, lo que indica que se trata de una noción compleja y nada clara. Creemos que su misma evidencia la hace oscura por un hecho gnoseológico al que prestamos poca atención, a saber: que el entendimiento humano, al llegar a la evidencia, gira sobre sí mismo sin poder fijar su posición cuando se empeña en desentrañar la "luz de la evidencia"; nos encontramos en Gnoseología con la realidad de la ciencia física cuando trata de la luz: *luz + luz = oscuridad.*

a) *Grecia.*—Supuesto que la verdad consiste en una síntesis gnoseológica de *sujeto* y *objeto,* se pregunta: ¿dónde radica primariamente la verdad?

Surgen inmediatamente dos posiciones fundamentales:

la de los que ponen la verdad fundamentalmente en el *objeto* (ser, cosas, realidad extramental); y

la de los que ponen la verdad en el *sujeto* (acto de la mente, juicio).

Según estas dos concepciones, en la primera el entendimiento sería *verdadero* porque *participaba* de la verdad del objeto, recibía como una verdad derivada; en la segunda es el ser o cosa quien *participa* la verdad del entendimiento. Esta doble concepción de la dinámica interna de la noción de verdad será el origen de todas las concepciones realistas e idealistas en la filosofía humana.

Primera interpretación.—La palabra ἀλήθεια nos descubre la *verdad* como atributo radical del *ser,* como la verdad de las cosas. El *desvelamiento* del ser por el entendimiento no significa que éste le dé a aquél la verdad, sino que deja al descubierto al mismo ser en "su verdad", "su ἀλήθεια", por la que el ser queda *patente* al entendimiento. Este queda enriquecido por la verdad derivada de la *presencia ontológica* o la epifanía óntica del ser, abierto ante la mente. Parménides puede ser considerado el representante más conspicuo de esta concepción, que identificaba el *ente* y el *uno* (ὂν καὶ ἕν) constitutivos de la realidad óntica del ser, sólo cognoscible por su revelación o desvelamiento (ἀλήθεια).

En esta concepción la *verdad* se convertía en una dimensión estrictamente metafísica, como único camino para llegar al ser.

Segunda interpretación.—La concepción de Parménides de la verdad como *autorrevelación del ser,* la verdad de raíz óntica, aunque ofrecía garantías estrictamente racionales, no las ofrecía tan claras en el orden de la realidad. En la realidad no se daban solamente *presencias ónticas,* sino también *presencias aparienciales;* gnoseológicamente no era todo *ser* y *uno* (ὂν καὶ ἕν), sino también el *no-ser* y la *opinión* (como "verdad-no conseguida o pluralizada" en la imprecisión del ser no captado presencialmente: μὴ-ὂν πολλα δοζα).

Por eso se evolucionó hasta señalar al entendimiento como sede primaria de la verdad, partiendo del acento que había puesto en la

νοῦς Anaxágoras. El *ser* pasa progresivamente a la región del λόγος y del εἶδος. El λόγος es espíritu recipiente-cognoscente, que se trasciende a sí mismo; la verdad no es ya un des-velar-*se* del ser, sino el ser en cuanto *es desvelado* por el λόγος, que se traslada (trascendente) a la intimidad del ser. Por lo tanto, la verdad consiste en una adecuación, pero no porque el ser se presente al entendimiento, al λόγος, sino porque el ser es una participación de la idea o εἰδεία correspondiente, de manera que contenga en sí la forma o μορφή de su εἶδος propio. En otros términos, la verdad formal es radicalmente *ontológica* y no simplemente *óntica*.

De aquí se sigue una limitación esencial, ya que *verdad* y *verdadero* sólo se podría decir de aquellas cosas *rectamente* constituidas, es decir, que se conformen con su idea, que sean ónticamente *rectas*. Por eso en esta segunda interpretación se necesita la rectitud, ὀρθότης, como elemento de control gnoseológico de la verdad.

Es en Platón donde queda consumada esta transición de la sede de la verdad desde la cosa a la mente, tanto por la convertibilidad del ser en un εἶδος como por la conversión del λόγος en una función racional del hombre. Consiguientemente, la adecuación de la verdad era llevada a su grado máximo de ὁμοίωσις o identidad.

El dualismo interpretativo quedaba planteado. Llevado al extremo, da pie para todas las exageraciones gnoseológicas tanto realistas como idealistas subjetivistas. Aristóteles considera la verdad como una relación de adecuación entre el entendimiento y el objeto y, aunque se inclina claramente por la primacía del entendimiento, deja cierta duda cuando afirma que el ser es ser en cuanto es verdad, al mismo tiempo que identifica la falsedad con el no-ser.

Admitimos que el primer analogado en la verdad es el entendimiento, y la razón gnoseológica es que la verdad no se nos presenta más que por el juicio o enunciable. Es decir, la notificación de la verdad no nos viene más que por el juicio, que es *opus intellectus*, y, por lo tanto, ambas interpretaciones admiten una idéntica inteligibilidad partiendo del enunciable.

b) *Otras interpretaciones.*—El *ser* en la mentalidad griega encerraba *en sí* una *consistencia óntica* total; la doctrina cristiana de la *creación* ponía esa consistencia *fuera* del ser: ¿se cambiaba el concepto de verdad? Porque la *verdad* de los seres dependerá de la causa creante, y consistirá en una esencial relación de rectitud ὀρθότης con la mente del Creador. Pero ¿se trata de una verdad gnoseológica o de una verdad teológica?

San Agustín, cristianizando a Platón, ideó una doctrina sobre la verdad que rebasa los límites del conocimiento, para meterse en la vida: la verdad, más que conocerla, hay que vivirla porque está dentro de nosotros, hay que descubrirla con la voluntad, no con el entendimiento.

Según San Agustín, parece que hay que admitir una verdad objetiva tanto en las *cosas* como en la *verdades ideales;* esa verdad no depende de nuestro entendimiento. Mas el descubrimiento de esa verdad, al parecer óntica, ¿es una verdadera ἀλήθεια? Efectivamente es una verdadera desvelación del ser, pero que se realiza por la intervención de Dios, por su *iluminación* en la mente: *Deus intus pandens.*

Las *ideas* no son subsistentes en sí (Platón), sino en Dios, y no sólo son ideas ejemplares, sino ideas dinámicas de la realidad. La verdad de las cosas y del mundo *(imago Dei)* no nos es asequible más que a través de la ejemplaridad de las ideas en Dios, y sólo en cuanto las cosas y el mundo se ajustan rectamente a sus ideas ejemplares.

Sigue, por lo tanto, el concepto de verdad como *adecuación*, pero queda profundamente transformada su gnoseología, primero porque la verdad de las cosas no está *totalmente* en ellas, y segundo porque su inteligibilidad depende directamente de Dios. Se trata de una gnoseología teológica, en la que se aprecia un confusionismo entre el conocer natural y el conocer teológico. Quizá San Agustín no habló de la *verdad*, sino de la VERDAD como identidad absoluta de Dios, y de la que son participación las "verdades humanas".

Mas, aunque sigue el concepto fundamental de la verdad-adecuación, es claro que esta verdad no se obtiene por una verdadera *asimilación* de entendimiento y objeto, sino por una iluminación divina, una especie de reflejo luminoso que hace presente en nuestra mente el objeto.

En la Edad Media se prescindió bastante de esta concepción, orientándose la especulación hacia el realismo aristotélico que, después de los avances de Abelardo, quedó estructurado definitivamente en la doctrina de Santo Tomás.

Sin embargo, quedaban corrientes poderosas agustinianas, por ejemplo, en San Anselmo, que no admitió una verdad *original* en las cosas, sino que toda verdad era una participación de la verdad auténtica, Dios. Aun admitiendo la verdad del ser, no es una verdad óntica, sino teológica. Con todo, es algo confusa la mente de San Anselmo, ya que por una parte la verdad es una *adaequatio* o *rectitudo* entre la expresión y lo expresado, entre la *cosa* y el *juicio* con que la expresamos, pero por otra la verdad no parece ser de la cosa, sino de la proposición que la expresa, es decir, es más de la proposición que de la realidad: ¿se trata de una expresión imperfecta de la *adaequatio-rectitudo?* [1]

c) Este *phylum* teológico agustiniano, del que quedan algunos residuos aun en el mismo Santo Tomás, perduró en la mentalidad occidental. Así Descartes sostiene una *verdad creada por Dios.* La *verdad,* lo *verdadero,* más que por una *adecuación-igualdad-asimilación,* hay que definirla por una *correlación* entre el entendimiento y el objeto, pero que está garantizada *como verdad* por Dios veraz y verdadero; las ideas en tanto valen en cuanto está detrás de ellas Dios, que, además, las ha puesto en mí. Es una *correlación* sin conexión gnoseológica, ya que por una parte Dios creó las esencias, que son las *cosas* e *ideas* y son correlativas por obra de la veracidad de Dios, que queda convertido en la razón formal de la verdad.

Esa divinidad *creadora de la verdad* nos ha dado un medio para descubrir su huella divina, proporcional a nuestra capacidad cognoscitiva: ese medio es la *claridad* y *distinción* de las *ideas* de las cosas en mí, y depende asimismo de Dios. La verdad queda plenamente subjetivizada en mí, es arrastrada a un grado de inmanentismo casi absoluto, quedando casi totalmente borrada la no-

[1] Cf. LAPIERRE, M. J., *Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth.:* Sciences Eccles., oct.-dic. 1966, p.413.

ción de *verdad-adecuación.* Las consecuencias inmediatas iban a dejarse sentir en los idealismos subsiguientes.

Iniciado el proceso de desintegración de la noción de verdad, las corrientes iban a ser múltiples, pero en todas aparece, explicada de varias maneras, la idea de adecuación-igualdad.

El racionalismo gnoseológico instaurado por Descartes y Spinoza llega a sus últimas consecuencias. Wolff convierte la verdad en el *orden,* el *orden* metafísico de los elementos *(esenciales, atributos* y *modos)* de que consta el ser. El entendimineto queda eliminado como constitutivo de la verdad, y ésta se nos revela racionalísticamente por el principio de no-contradicción para los elementos *esenciales* (Descartes) y por el de razón suficiente para los *atributos* y *modos* (Leibniz). La verdad, como dimensión del entendimiento, es una construcción ideal, no derivada del ser, sino aplicada al ser, en un puro juego dialéctico de palabras. La verdad para Wolff no es la clásica *adecuación-igualdad* entre la mente y el objeto, sino es la identidad óntica del orden interno del ser por la adecuación a las normas metafísicas o, más concretamente, a los principios de no contradicción y razón suficiente.

Kant tenía que intervenir profundamente en la gnoseología de la verdad. Al encerrarse en el cerco irrompible del fenómeno y perder todo contacto posible con el ser, Kant tenía que crear un nuevo concepto de *verdad,* que ya no podía se la ἀλήθεια, desvelamiento del ser. El agnosticismo realista de Kant no permite semejante desvelamiento, sólo sospecha la existencia del ser a través del fenómeno.

Kant se ve obligado a hablar exclusivamente de la *verdad del conocimiento;* mas el conocimiento en Kant *no es representativo,* y, por lo tanto, la verdad es una *función mecánica* de los juicios: o una "verdad vacía" en los juicios analíticos, o una verdad *objetiva* en los juicios sintéticos.

Pero ¿qué valor gnoseológico tiene esa verdad *objetiva?* Si se trata de *juicios,* la objetividad de los mismos depende de su *universalidad* y *necesidad,* provenientes del *"a priori" trascendental;* si se trata del *conocimiento* en cuanto tal, la verdad objetiva proviene no del objeto *representado* (cosa imposible para el entendimiento), sino del objeto *creado.* El entendimiento tiene la capacidad de conocer objetos *creándolos,* el conocer es formalmente la *objetivación;* el entendimiento, al conocer, no es *informado,* sino que *informa.*

En realidad, la verdad sigue siendo una adecuación, no del entendimiento a la realidad, sino de ésta al entendimiento, y por la que la objetividad se crea por la acomodación por *identidad de objetivación* a las leyes creadoras del pensar, que dan por resultado una objetividad absolutamente inmanente.

En Kant la *cosa en sí* actuaba como elemento irracional del sistema, perdida en un agnosticismo impenetrable; en los *idealismos* la *cosa en sí* desaparece totalmente. La gnoseología de la verdad sufre un cambio radical, ya que por una parte desaparece el ser, y por otra se quiere mantener a todo trance la bipolaridad sujeto-objeto.

En el idealismo de cualquier especie ha desaparecido la *verdad del ser* y sólo se admite la *verdad del conocer,* que ha de explicarse desde la inmanencia rígida del conocer puro. No se trata de una *verdad-adecuación,* sino de una *verdad-identidad* del entendimiento consigo mismo. La realidad es idea, y la idea es realidad, y por lo tanto *verdad* y *verdadero* ni son términos atribuibles y conceptos predicables; son el resultado de un proceso dinámico del entendimiento idéntico consigo mismo. El entendimiento es *sujeto,* la idea es *objeto,* y ambos *bipolarmente idénticos.* La verdad se juzga a sí misma desde esta identidad inmanente, sin necesidad de criterios externos, ni humanos ni divinos. La verdad no necesita de Dios, como sostenía Descartes, para mantenerse en pie. Tan totalitaria es esta identidad dinámica de la verdad, que en los idealismos ha desaparecido la posibilidad gnoseológica del error, lo que irremisiblemente condena la gnoseología idealista [2].

d) La moderna especulación gnoseológica ha centrado en el problema de la verdad sus meditaciones más poderosas. Quizá el ejemplo más conspicuo sea M. Heidegger *(Von Wesen der Wahrheit).*

Las definiciones de la *verdad-adecuación,* dice Heidegger, son "buenas definiciones", pero de "sentido común" que, por su misma naturaleza, es todo lo contrario a la inteligencia. La verdad no ha sido estudiada desde el ángulo de visión de la inteligencia pura. Desde este punto de vista:

la *verdad es esencialmente libertad,* y libertad es esencialmente abandono del desvelamiento o ἀλήθεια del ente en cuanto tal; es ex-posición ante el ente desvelado, es ex-sistir; el que carece de libertad carece del camino de la verdad, porque no puede exponerse ante el ente.

La especulación sobre la verdad pecó, por una parte, de una abusiva *gnoseologización* (desde Platón al racionalismo), y por otra, de una no menos abusiva *teologización* (patrística y escolástica). Son nieblas que no dejan ver la *verdad,* sólo perceptible en su *ontología.* Porque es el *ser quien nos hace conocer la verdad.* El sentido *óntico* de la verdad es su auténtico y originario sentido; el exceso de gnoseología nos lo han hecho perder de vista, y de ahí los grandes errores de la filosofía occidental. La sustitución del *ser* por la *idea* ha subjetivizado la verdad, encadenándola al *juicio* y haciendo olvidar el original sentido de ἀλήθεια. El mal se agrava al hacer a Dios responsable de la verdad al concebir a ésta como la conformidad de las cosas con las ideas divinas.

La verdad es la *onticidad del ser,* es el estar-ahí del ser como *cosa.* El ser como *cosa* no es el *ser* de Parménides, el ὂν καὶ ἕν, sino la φύσις, que indica un dinamismo veritativo, que empuja a la verdad; una fuerza que invita al descubrimiento. La raíz de la verdad está, pues, en lo *óntico* y no en lo lógico. Mas esa fuerza radical no tiene efectividad si no choca con el *Dasein,* la única conciencia posible descubridora de la φύσις que abierta se le ofrece. El *Dasein,* más que verdad, tiene *oquedad de verdad,* un vacío de verdad que ha de llenar la φύσις o realidad óntica.

Este *Dasein,* como dijimos, es *libertad;* no que la verdad sea en sí libertad, sino que la libertad es elemento esencial del *Dasein.* Además, por esta dimensión gnoseológica de la libertad, la verdad no puede tener su asiento exclusivo en el juicio, sino en el

[2] Cf. DE ALEJANDRO, J. M., *Crítica* (2.ª ed. 1964) p.345... y 361... El idealismo pretende dar una explicación *realista* de la verdad; cf. *Introduzione* de *La natura della verità* (véase Bibliog.) de Vittorio Mathieu.

hombre como *Dasein,* como realidad existente y óntica, abierta a la realidad de la cosa o φύσις. El choque del hombre con la realidad, la simple percepción, supone ya el tropezar con la realidad óntica de la verdad.

e) Como se ve, la mentalidad gnoseológica moderna va de los subjetivismos idealistas a los ontologismos gnoseológicos más agudos. Entre estos extremos se dan todas las posiciones posibles. Así, por ejemplo, N. Hartmann admite que la verdad consiste en una *adaequatio intellectus et rei,* pero niega la verdad del ser, y siendo antiinmanentista, se recluye en un realismo que sólo puede realizarse en una zona extranoética de una relación trascendente al conocimiento. Zubiri, por el contrario, vuelve a la verdad del ser; es el ser el que da verdad. No consiste ésta en una relación de igualdad; la verdad viene y se nos da hecha por la realidad; por eso la verdad queda a salvo de todas las fiebres subjetivistas.

Problemática de la verdad

88. Definida la verdad por la *adecuación formal del acto de conocer con el objeto conocido,* surge una nutrida problemática que sintetizaremos en dos apartados generales: *cuestiones complementarias formales* y *problemática real.*

A) Cuestiones complementarias formales

a) *Verdad y juicio.*—El juicio es un acto de la mente, complejo y consciente, que, en la verdad, conoce *simultáneamente* la adecuación formal entre el sujeto y el predicado. El sujeto expresa la *cosa en sí,* el predicado la *cosa como es conocida;* la coincidencia de lo *en sí* y lo *conocido* es lo que expresa el juicio por la característica gnoseológica del juicio, que *iudicat cognoscendo connexionem,* es decir, juzga *conociendo la verdad.*

Pero, además del juicio, se da en nosotros la *simple aprehensión* o simple noticia del objeto sin predicabilidad gnoseológica. ¿Se da auténtica verdad en esa simple noticia?

La cuestión es de pura precisión escolástica, sin gran trascendencia gnoseológica (cf. De Alejandro, *Crítica* p.108-111) y parece que la solución es que la verdad gnoseológica sólo se da en el juicio, mientras en la simple aprehensión se da una verdad *radical, iniciada, preparatoria* para la verdad del juicio. Heidegger admite la verdad completa en la simple aprehensión.

Tampoco podemos afirmar que la verdad se dé esencialmente en el juicio, sino que una proposición contingente y verdadera puede transformarse en falsa (cf. De Alejandro, *Crítica* p.115-116).

b) *Sujeto de la adecuación.*—Otra cuestión, asimismo de pura precisión escolástica, es determinar el sujeto de la adecuación lógica. Es decir: si la verdad consiste en una adecuación del acto de la mente con el objeto, ¿qué acto es ése: el formal o el objetivo? Durando y Toledo sostienen que es el objetivo, mientras Suárez y los representantes más conspicuos de la Escolástica se deciden por el formal, y tal parece ser la solución, ya que el concepto objetivo es un concepto analógico, y no propiamente concepto (cf. De Alejandro, *Crítica* p.111 n.167).

Esta cuestión ha tenido modernamente una nueva versión. Mercier, Sentroul, Sertillanges y algunos otros parece que ponen la esencia de la verdad en la identidad o no identidad entre los conceptos objetivos del sujeto y predicado del juicio. Tal explicación no parece explicar la verdad gnoseológica, sino que la recluye en puro valor lógico sin posibilidades de objetividad justificable (Cf. De Alejandro, *Crítica* p.105 n.158).

c) *Los grados de la verdad.*—La verdad estricta o *formal* no admite grados; lo que es formalmente verdad, lo es sin más y sin menos, porque *todo* lo que da el objeto, *todo es reflejado* por el entendimiento, o, en otros términos, en la verdad el entendimiento dice *ser lo que es* y *no ser lo que no es,* y no queda posibilidad de divisibilidad lógica.

Pero existe la *verdad material,* relativa directamente al sujeto y al objeto, con precisión de la adecuación. En este caso es posible una gradación de perfección tanto en el sujeto que mejor conoce como en el objeto que es mejor conocido, pero en tal caso la verdad formal queda inmutable. Véase esta demostración intuitiva:

A ____________

A' ____________

B ________________

B' ________________

Las líneas A y A' son iguales entre sí, como también lo son las líneas B y B', aunque éstas son mayores que las primeras (verdad material), y, sin embargo, entre sí, ambos pares son idénticamente iguales (verdad formal).

B) Problemática real de la verdad

89. a) *¿Es difícil conocer la verdad?* Esta pregunta encierra el problema de la *cognoscibilidad de la verdad.*

La verdad es el objeto propio y natural del pensamiento, que

es formalmente pensante por la verdad. Sin la verdad no sería ni pensamiento, y, por lo tanto, afirmar que el hombre es pensante y negar que conozca la verdad, es contradictorio, pues sin verdad no hay pensamiento, y sin pensamiento verdadero tampoco hay certeza. Esta es la quebranta en que se estrella cualquier especie de escepticismo, que, gnoseológicamente, queda reducido a una incomprensible logomaquia dialéctica, cuyo soporte es *pensar la nada, pensar el vacío, pensar el error.*

Pero conocer la verdad no es fácil, como lo demuestra la misma historia de la verdad desde las audaces y peligrosas *aporías* de Zenón hasta las últimas pulsaciones del relativismo pragmatista (James, Gobineau, Rosenberg).

Todas las posiciones escépticas de cualquier especie admitieron la verdad como un sueño *imposible,* un ideal inasequible para la mente humana.

Las posiciones positivistas, al clausurar la potencia cognoscitiva dentro de los límites de la pura experiencia material y sensitiva, hicieron imposible el conocimiento de la verdad que rebasase esa experiencia; y, dentro de esa misma experiencia, sólo nos es asequible la verdad de las apariencias, nunca la verdad de las cosas.

Los irracionalismos, producto del cansancio filosófico, negaron la posibilidad cognoscitiva de la verdad racional, gnoseológica y trascendente, para contentarse con una "verdad" oscura, extrarracional y emotiva. Más que una verdad, "conocemos" emocionalmente una "fe". En esta misma línea se mueven los intuicionismos vitalistas (Nietzsche), los relativismos pragmatistas (James, Bergson) y los condicionalismos sociológicos del conocimiento (Manheim, Sorokin).

El idealismo hace totalmente asequible la verdad, porque la verdad es obra del mismo entendimiento; éste conoce totalmente aquello que él mismo produce y crea, según las formas *a priori* que posee. Se conoce la verdad tan absolutamente, que el error no se hace gnoseológicamente posible.

Los relativismos, sin distinguir entre relaciones mutables e inmutables, se quedan sin saber si la verdad es cognoscible. Sin negar la cognoscibilidad se atienen a un subjetivismo interpretativo e inmanentista, que lo limita a "su" verdad, sin pretender definir "la" verdad.

Los filósofos escolásticos, sin fiebres escépticas ni temores criticistas, se plantearon crudamente el problema. Suárez afirma rotundamente: "En casi todas las cosas nos es difícil conocer la verdad" (DM IX 3,13); ni titubea al escribir estas líneas: "El hombre no puede con la razón natural encontrar toda la verdad ni evitar todo error, aun en las cosas naturales y especulativas" (ibid., n.10). Es precisamente frente a la verdad donde aparece más patente la limitación gnoseológica del entendimiento humano. La verdad es asequible, aunque no siempre; y a la pregunta de si es difícil conseguirla, el escolástico dice sin titubeos que sí [3].

Las razones de esta limitación en el conocimiento de la verdad radican tanto en la imperfección natural del entendimiento humano como en la complejidad del objeto (DM IX 3,2-3).

Escoto distingue entre verdades *perfectas* e *imperfectas,* y en ambas la verdad se hace difícil; en las primeras por impotencia natural, y en las segundas por la misma inteligibilidad imperfecta del objeto [4]. Naturalmente, podemos explicar con el mismo Suárez la dificultad de conseguir la verdad en la suma de la imperfección natural del entendimiento y de la complejidad del objeto.

90. b) *Límites de la verdad.*—El abuso del término *verdad* nos dificulta seriamente el camino para comprender el problema de sus límites.

No tratamos de descubrir la falsedad escondida debajo de la verdad, es decir, no tratamos de *falsas verdades;* eso pertenece a otros capítulos de la Gnoseología.

Tampoco tratamos de la verdad *óntica,* ya que todo ser es esencialmente inteligible y tiene una verdad potencialmente gnoseológica. La verdad *óntica* tiene sus límites en el ser.

El problema de los *límites de la verdad* es estrictamente gnoseológico. La verdad ni es tan frecuente ni tan evidente como suponemos (Suárez), y con mucha frecuencia llamamos *verdadero* a lo que es sencillamente *pseudoevidente.*Tengamos presente que "nuestro entendimiento tiene verdadera dificultad para conseguir la verdad, por carecer de las especies propias de las cosas, carencia no motivada por el entendimiento en sí mismo, sino por la realidad del objeto. Así, una sustancia material no puede

[3] Cf. DE ALEJANDRO, *Gnoseología de la certeza* p.21-24.
[4] DE ALEJANDRO, o.c., p.24-26.

ser conocida por nosotros, porque no nos puede dar una verdadera especie de sí" (SUÁREZ, l.c., n.3)[5].

Mas el problema de los límites de la verdad es mucho más profundo, ya que la múltiple posibilidad de la falsedad en un solo y exclusivo objeto vence gnoseológicamente a la posibilidad de verdad, que sólo es una, estrictamente una, que aún puede sufrir una desviación gnoseológica por la falsa semejanza que puede presentar con otro objeto. Es decir, nos hallamos ante una segura y múltiple posibilidad de falsedad frente a una y única posibilidad de verdad, y ésa equívoca (cf. *Gnoseología de la certeza* p.31 nota 6). La verdad es difícil y el error fácil, y todo aconseja la prudencia gnoseológica.

Ante la realidad de estos principios puede dudarse de si la verdad es siempre tal. Para fijar los límites gnoseológicos, en cuanto esa fijación es posible, podemos distinguir dos clases de verdad: la *verdad humana* (social vital de coexistencia humana) y la *verdad gnoseológica* (estricta, formal, científica).

En la que llamamos convencionalmente *verdad humana,* los límites son amplísimos, sus motivos no exigen una depuración gnoseológica estricta; es una *verdad suficiente,* en la que casi nunca nos detenemos para perfilar sus motivos, sino que la aceptamos en fuerza de una sociología gnoseológica ambiental. Es claro que se trata de una verdad analógica en el plano científico, aunque profundamente *humana* en el plano real de la vida social.

No es así cuando se trata de la *verdad gnoseológica,* en la que la depuración de motivos es estricta, y en la que la evidencia no solamente no es total, pero casi nunca sufiente. Así, por ejemplo, en los testimonios *dogmáticos,* en los *facta historica* formalmente considerados, en el *simbolismo* científico, en las exigencias de verdad por parte de los autoritarismos en el orden social, etc... No es clara la verdad muchas veces en el sensible formalmente gnoseológico o sensible *per accidens,* radicalmente equívoco; ni es clara la verdad en la misma ciencia cuya firmeza gnoseológica puede afirmarse exclusivamente desconociendo la verdadera naturaleza del conocer científico. Tampoco podemos hablar de una verdad *gnoseológica* en las conclusiones de la sociología, en las que una verdad *sensu lato* (es decir, gnoseológicamente indefinible) oculta la probabilidad en que se mueven,

[5] *Pensamiento* 5 (1949) 151-152 nota 6.

sin negar en tales conclusiones una "verdad" *prudencial* y *humana.*

La verdadera raíz del confusionismo por el abuso de la verdad está en la confusión de la verdad *gnoseológica* con la verdad *formal-sistemática*[6].

Spengler sugiere un problema gneosológico interesante al afirmar que "el idioma y la verdad se excluyen"[7], porque si el pensamiento se basa en la significación de las palabras, y si "toda forma, aun la más sentida, tiene algo de falso" (Goethe), esa significación pasa a través de la palabra, condicionada por las estructuras del idioma y sobre todo por la condicionalidad de la raza. Por eso hay que distinguir entre el *gesto* y la *expresión idiomática;* más próximo a la verdad está el primero, aunque se preste a equivocidades[8].

91. c) *La verdad en los sentidos.*—Definida la verdad como adecuación entre el entendimiento y su objeto, cabe preguntar sobre qué significa la verdad en el conocimiento sensitivo.

La verdad es un valor gnoseológico perfecto, y por lo tanto sólo puede darse plenamente en el juicio. El sentido, gnoseológicamente, es imperfectísimo, aunque sea el origen de todo conocimiento. Consiguientemente, la verdad ha de entenderse en el sentido de una manera muy analógica.

Es indudable que se da algún modo de verdad en el conocimiento sensitivo. En la sensación representativa no se da solamente una inmutación sensorial subjetiva, sino una representación, además de una *atribución* de la inmutación subjetiva, a un determinado objeto. Gnoseológicamente, pues, se dan los elementos de una forma radical y rudimentaria, de adecuación entre *representación* y *cosa representada,* no por medio de una identidad percibida, sino por una *inmediata atribución.* Podemos hablar de un *juicio material* germinal; el contacto sensitivo *nos dice que una cosa es,* de una manera propia, pero no simplemente aprehensiva.

Mas hemos de entender esta manera propia de "juzgar" del sentido. El sentido o sensación representativa avisa originalmente lo que *es,* pero esa "verdad" no es conocida por el mismo

[6] DE ALEJANDRO, *Pensamiento* 23 (1967) 5-19.
[7] *Decadencia de Occidente* II p.164.
[8] Tocamos aquí un punto esencial en las modernas socio-gnoseologías, punto que estudiaremos en otro capítulo. Será interesante tener presente este texto de CHESTERTON: «Un error es una verdad que se ha vuelto loca. Y un modo frecuente de que las verdades enloquezcan es perder la conciencia de su relatividad. Tienden—en la dialéctica concreta de nuestras valoraciones—a quedar como absolutas (ab-solutas), es decir, a aislarse del contexto formal y real, en el cual justamente son verdad». Estas palabras iluminan asimismo el problema del error.

sentido. El sentido *choca* con las cosas por sus *cualidades* y su *extensión (res quales et quantae)* por medio de unas relaciones concretas con el sujeto, pero no pasa de ahí, no llega al ser como tal, y carece de la intencionalidad específica del conocer gnoseológico perfecto [9].

Nótese que en la sensación representativa humana siempre está presente el entendimiento; por esto el sentido comparado con las cosas *(quales et quantae)* es como una especie de *entendimiento*, pero comparado con el entendimiento es como una *cosa*. Siguiendo a Santo Tomás podemos, según esto, considerar la verdad en los sentidos de dos maneras:

con relación a las *cosas*, podemos hablar de verdad y falsedad en los sentidos, en cuanto el sentido "dice" (nos comunica de alguna manera) que es lo que es y no es lo que no es;

con relación al *entendimiento*, también podemos hablar de verdad y falsedad, en cuanto la representación sensitiva es la inmediata preparación gnoseológica del entendimiento para sus funciones formales.

Podemos, pues, afirmar que se da un *aprehensión simple sensitiva*, lo que parece evidente en la percepción directa por parte del sentido, y un *juicio sensitivo* analógico, por cuanto se da una distinción entre los diferentes sensibles por los diferentes órganos.

De donde aparece claro el sentido gnoseológico del principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. No puede entenderse en el sentido de que sólo puede conocerse *formalmente* por el entendimiento lo que *formalmente* haya sido sentido en los sentidos. Este ha sido el error de todo los sensismos. Tampoco puede entenderse como si la sensación fuese la única fuente de conocimiento. El entendimiento rebasa el radio de acción de los sentidos, y hay objetos que ni siquiera se puede decir que sean *virtualmente* conocidos sensorialmente. El entendimiento es él mismo fuente específica de conocimiento.

El principio en cuestión ha de entenderse como expresión de que el primer impulso cognoscitivo se halla en el conocimiento sensitivo, y más exactamente en un sentido *negativo;* es decir, no para afirmar que la sensación es la fuente única de conocimiento, sino para eliminar cualquier peligro de innatismo o subjetivismo puro.

[9] Cf. DE ALEJANDRO, *Crítica* p.106 n.159; p.204 n.302. Cf. SANTO TOMÁS, *De verit.* q.1 a.9; ID., I d.19 q.5 a.1 ad 6.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *De anima* 3,6; *Met.* 5,7; SANTO TOMÁS, *De Verit.* q.1; *St.* I q.16; SUÁREZ, DM d.8 s.I-VII; J. K. RYAN, *The Problem of Truth:* Essays in Thomisme (New York 1942); HAROLD H. JOACHIM, *The Nature of Truth* (Oxford 1906) (vers. italiana, *La natura della verità* [Milano 1967]); J. ISAAC, *Sur la connaissance de la vérité:* Rev. des scien. phil. et théol. 32 (1948) 337...; J. B. LOTZ, *Aletheia und Orthotes:* Philosophisches Jahrbuch 68 (1960) 258; A. DE WAELHENS, *Phénoménologie et vérité* (París 1953); J. DE VRIES, *Urteil analyse und Seinserkeenntnis:* Scholatik 28 (1953) 382; G. SOHNGEN, *Sein und Gegenstand* (Münster 1930); ID., *Die Synthese im thomistischen Waheitbegriff und ihre Gegenwartshedeutung:* Synthesen (Bonn 1926) p.126...; R. MUGNIER, *Le problème de la vérité:* (París 1959); CH. PERELMAN, *Opinion et vérité:* Les études phil. 2 (1959) 131...; P. WILPERT, *Das Problem der vahrheitssicherung bei Thomas von Aquinas* (Münster 1931) p.9...; M. BROWNE, *Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis:* Angelicum 8 (1931) 53; M. CORDOVANI, *Concetto de verità secondo S. Tommaso:* Cattolicismo e Idealismo (Milano 1928); R. CEÑAL, *El problema de la verdad en Heidegger:* Sapientia 5 (1950) 19...; X. TILLIETE, *Jaspers et la théorie de la vérité:* Archives de Philosophie 20 (1957) 148... 499...; M. SIMON, *Gewissheit und Vahrheit bei Augustinus* (Emsdetten 1938); J. M. DE ALEJANDRO, *Gnoseología de la certeza* (Madrid 1965); ID., *La verdad en la "Philosophia perennis":* Pensamiento 11 (1960) 258; RABADE, S., *Estructura del conocer humano* (Madrid 1966); ID., *Verdad, conocimiento* y *ser* (Madrid 1965); L. DE GUZMÁN, *El problema de la verdad* (Barcelona 1964).

CAPÍTULO VI

LA VERDAD Y EL MITO

SUMARIO: A) El mito como dato humano: *a)* El problema; *b)* La filosofía y el mito.—B) Sistemática en la investigación del mito: *a)* Primera interpretación: mito-literatura: α) Interpretación tautológica; β) alegórica; γ) simbólica.—*b)* Interpretación mito-vida: α) interpretación fenomenológica; β) psicoanalítica; γ) existencialista.—Observaciones generales.

92. Partiendo de nuestro punto de vista humanístico, es decir, no de la abstracta *facultas cognoscendi,* sino de la realidad integral del *suppositum cognoscens,* no podemos encerrarnos en una verdad abstracta y matematizada, ofuscante de claridades cartesianas y racionalistas, pero inútil para el hombre de la gnoseología real y concreta, con todas sus posibilidades sociológico-cognoscitivas.

En este camino, la Gnoseología moderna tropieza con serios problemas vivenciales, cuya solución es de urgencia inmediata por los intereses humanos en ellos contenidos. Y uno de esos problemas es el *problema gnoseológico del mito,* cuya importancia aparece claramente no sólo por la intrinsecidad del mismo, sino porque el mito se ha presentado en la Gnoseología moderna como una de las raíces de la cultura, como una prefilosofía, y como la fuerza gnoseológica del hombre más potente y creadora.

Haremos no una sistematización mitológica o una mitología, sino simplemente algunas observaciones a nivel rigurosamente gnoseológico, prescindiendo de la inmensa problemática (cultural, sociológica, religiosa, interpretativa, histórica...) que en la investigación actual presenta el fenómeno universal y eterno del *mito.*

A) *El mito como dato humano*

Resultaría apriorístico e inútil intentar una definición inicial del *mito,* ya que esa definición es necesariamente un *a posteriori* condicionado por la teoría que sobre él se sustente. Mas, en líneas muy generales, es necesario indicar inicialmente que el *mito* es un tipo de conocimiento que pertenece a un orden metempírico, que pertenece a línea de la "historia" no de hechos, sino de ejemplaridad, en orden al destino humano y vinculado con él; el *mito* es radicalmente opuesto metodológica y sistemáticamente a la *ciencia;* ni es obra de la razón, sino de las fuerzas irracionales y espontáneas del hombre y que tan profundo influjo ejercen en la Gnoseología, concretadas principalmente en la imaginación, el sentimiendo y la afectividad.

Naturalmente, esta concisa descripción no encaja con la noción vulgar y corriente de *mito* como algo ilusorio, falso y soñado. *Mito* aquí es algo más profundo, más humano, más gnoseológico; es una forma de conocer que está siempre en los orígenes de las culturas, y que preside siempre los fines; es esencialmente una forma de existencia humana. No significa por sí algo falso, sino algo dificilísimo de interpretar en su valor y significación reales, desde las posiciones de la pura razón.

93. a) *El problema.*—Escuetamente consiste en saber: qué es un *mito,* cuál es su significación, su comprensión y su valor gnoseológico u objetividad; y muy particularmente, cuál es su sentido y su función en la vida humana.

Porque el *mito* encierra, a través de su gnoseología, un problema profundamente humano. Está en el origen de todas las culturas, acompaña su desarrollo histórico e ilumina sus fines. En ciertos momentos supremos la razón no puede expresar la totalidad dinámica y vivencial de un momento humano o cósmico, y el hombre busca una expresión extrarracional, original, alógica, pero real, en el *mito.* No se trata de nada falso, sino de algo que rebasa la capacidad de expresión de la razón, para ser expresado en un lenguaje extraño, a veces sublime. Por eso creemos que las culturas *mágicas* están más cerca de una recta interpretación del *mito,* ya que lo *mágico* y lo *mítico* son afines, que las culturas *apolíneas* y *fáusticas.* Sin embargo, en la Grecia apolínea y en el Occidente fáustico pulularon y pululan los mitos; la mitología del hombre de la era atómico-espacial es delirante.

¿Qué vale, pues, el mito? El hombre quiere saber qué encierran los *mitos* en los que se funda su historia, y por qué él mismo se siente arrastrado a crear *mitos,* no como falsas ilusiones, sino como "algo" real que condensa una vivencia, un destino, un momento trascendental de la existencia.

94. b) *La filosofía y el mito.*—No creemos que estén muy separadas *mitología* y *filosofía.* Los intentos hasta ahora hechos (filología, historia, etnología, historia de las religiones, sociología...) para descifrar el verdadero significado del *mito* han resultado fallidos. Son ahora la filosofía y los filósofos los que quieren hallar una solución al *enigma del mito,* y para algunos gnoseólogos se trata de una llamada ancestral basada en un común origen. Aun supuesta la diversidad de puntos de vista y de perspectivas, debidas a las diversas posiciones sistemáticas de los filósofos, la filosofía se pregunta *si el mito es gnoseológicamente irremediablemente confuso y equívoco* en el supuesto de que *signifique algo:* realmente, *¿lo significa?; ¿es cognoscible ese algo mítico?* Desde otro punto de vista gnoseológico: ¿Tiene la mitología una estructura homogénea, es decir, oculta un común módulo de interpretación válido para todos los *mitos* de todas las culturas o, por el contrario, cada *mito* tiene su clave interpretativa, de manera que la *verdad mítica* haya de ser necesariamente relativa?

Acabamos de tocar un problema de gran actualidad y de enorme interés: el problema de la relación entre la filosofía y

el mito. *Filosofía* y *mitología,* ¿tienen realmente algún parentesco? No podemos olvidar que el *mito* es inicialmente la expresión de una concepción cosmológica y teológica. Hoy las preguntas son más insistentes y acuciantes: ¿ha nacido la filosofía de la mitología? ; ¿se hizo racional al desgajarse del mito? ; ¿qué elementos mitológicos se encierran en las concepciones filosóficas? El hecho de que hoy sean los filósofos los que quieran ser los únicos capaces de desentrañar el misterio del *mito,* ¿indica un secreto impulso de la filosofía de volver a la mitología? A. Comte creyó que la negación de la actitud mítica fue la causa de la racionalidad filosófica; pero ¿puede la filosofía descubrir un λόγος o un εἶδος en la compleja realidad del *mito?*

Estas preguntas están muy lejos de aparecer como exorbitantes ante la elevación moderna del *mito* al nivel filosófico, al nivel gnoseológico. El mito es complejo, por ser a la vez *inteligible* e *imaginario,* y encierra una *lógica de la irracionalidad;* ni es historia, aunque esté en los orígenes de la misma; ni es fábula ni novela, aunque caiga bajo el control enfabulador de la imaginación. Es, primordialmente, una *cosmovisión* nacida de una actitud del hombre ante el cosmos, o interno o externo, que provoca una *admiración.* Así el θαυμάξειν platónico vendría a ser el origen humano del mito y de la filosofía. El *mito,* sin ser exactamente la realidad, tampoco es un sueño; sin ser poesía pura, no deja de ser poético, porque la poesía es la expresión, quizá única, de grandes realidades humanas y sobrehumanas.

El *mito* es un *signo* y una *expresión;* pero... ¿de qué? Afirma algo; pero... ¿qué?, ¿cuál es su verdad?, ¿se da una *verdad del mito?,* ¿cuál es la posibilidad gnoseológica de esa verdad?

Se afirma hoy que la filosofía, al abordar el problema del mito, intenta ponerse a sí misma "en claro", que se reflexiona a sí misma en el mito, que intenta descubrir su verdad, etc. Se trata de expresiones hirientes de la realidad humana del *mito* y de su armazón rigurosamente filosófica. Porque el mito es una realidad filosófica y humana, ya que en él descubrimos o creemos descubrir la raíz de las actitudes humanas, la primera fuente de sus preocupaciones metafísicas, la primera razón de sus actitudes teológicas y religiosas (el *mito* tiene una relación religiosa absorbente). La filosofía, sin embargo, tiene una grave dificultad al abordar el problema del *mito,* ya que éste, al no caer dentro de la observación sensible ni propiamente del juicio intelectual, es incontrolable directamente por los medios de investigación rigurosamente filosófica.

B) *Sistemática en la investigación del mito*

95. Vamos a hacer algunas observaciones, no resolutivas del problema, lo que creemos actualmente imposible, sino que nos sirvan para sistematizar la meditación sobre el enigma gnoseológico del *mito.* Nos atendremos a las interpretaciones gnoseológicamente más representativas.

Desde el punto de vista gnoseológico distinguimos dos formas o grupos interpretativos del *mito:*

1. la interpretación del *mito-literatura* o *mito-discurso;* interpretación de corte racional y que se apoya en la noción clásica de "verdad"; y

2. la interpretación del *mito-vida-existencia-comportamiento;* más irracional, más existencial, y apoyada en una noción de "verdad" rehecha en función del *mito.*

La primera interpretación indaga el *sentido del mito:*

o en el mito *en sí:* interpretación *tautológica;*
o *fuera del mito:* interpretación *alegórica;*
o *a través del mito:* interpretación *simbólica.*

La segunda interpretación también se aventura en la interpretación del *mito* desde tres puntos de partida diferentes: el *fenomenológico,* el *psicoanalítico* y el *existencial.* En síntesis:

El *mito-literatura:* tres interpretaciones .... { tautológica. / alegórica. / simbólica. }

El *mito-vida:* tres interpretaciones .... { fenomenológica. / psicoanalítica. / existencial. }

a) Primera interpretación: mito-literatura

96. α) *Interpretación tautológica.*—No ve más que la significación literal del mito; interpretación sencilla y directa del sentido común: *el mito dice lo que dice,* y no otra cosa; y es el mismo mito el que ha de decirnos lo que realmente significa.

Gnoseológicamente, el mito es una tautología, ya que quiere decir lo que realmente dice, y viceversa. El mito es un recital literario que hay que entenderlo tal y como él es y se presenta, sin pretensiones de descubrir una "verdad" que ni tiene ni pretende expresar; como pura ficción literaria (novela, fantasía, fábula...), nada tiene de real, verosímil o racional.

Platón está en esta línea; aunque él, que recurrió al *mito* alegórico para exponer puntos oscuros de su metafísica, desprecia el *mito* (de los poetas) como carente de verdad, sin valor alguno por ser una imitación de las cosas hecha por ignorantes (Homero y Hesíodo eran "unos ignorantes" para Platón).

Otros, por ejemplo, Fontenelle, aun siguiendo las huellas de Platón, ven un verdadero problema en el *mito*. Fontenelle lo estudia desde el punto de vista del *error:* las fábulas son producto de la barbarie y la ignorancia, y en la historia es el *mito* la forma directa de expresar los errores de la historia humana. La ciencia histórica moderna nos libera de las sombras de los mitos.

Es el espíritu científico, añade últimamente A. H. Krappe, quien nos libera del espíritu mítico. Pero en el origen de todo *mito* hay un hecho, y el *mito* es un primer intento de explicación inicial grotescamente exagerada; el *mito* es una primera respuesta a la primera pregunta sobre la razón de las cosas. Krappe apunta una primera dimensión filosófica en el nacimiento del *mito,* aunque lo presenta como un conato de etiología irracional terriblemente condicionada por la ignorancia y el miedo. Desde luego, la exageración grotesca del *mito* nos impide intentar hallar valor objetivo alguno.

Esta primera interpretación es en sí misma contradictoria, ya que si se admite una *intencionalidad* germinal, o se afirma que el *mito* es una *sombra* que no deja ver la realidad de la historia sumiéndonos en el error, o se sostiene que es una explicación inicial de un hecho, no podremos limitarnos a considerar al *mito* como simple estructura literaria o compleja forma de lenguaje. El sentido literal es, naturalmente, el *primer* sentido; mas esta interpretación no explica si es también el *único,* y deja sin responder preguntas profundamente humanas y esencialmente gnoseológicas, tales como:

¿por qué el hombre de todas las culturas, y en cualquier nivel de cultura, gustó siempre del *mito?;* ¿por qué ha tenido que expresarse frecuentemente en *mitos* y con los mismos ha intentado expresar una verdad? ; ¿por qué el *mito* encierra siempre la *finalidad* e *intencionalidad* de instruir?

97. β) *Interpretación alegórica.*—Es necesario dar un paso de mayor profundidad interpretativa por la *alegoría.* Esta parte de la base de que todo *mito* encierra una verdad más o menos velada o disimulada. Por esto, aun en medio de su oscuridad y de su riquísima equivocidad, en el mito hay que distinguir dos planos: el *aparente* y literal, y el *profundo* y latente. El *aparente* se nos presenta como algo incoherente, inaceptable, insensato, falso; mientras que el *profundo* aparece como algo serio, inteligible, verdadero. En esta inteligibilidad profunda es donde está el valor y la intencionalidad cognoscitiva; interpretar el *mito* en su estructura dual y ambivalente, es desvelar esa intencionalidad cognoscitiva a través de las incoherencias irracionales de la superficie. Y cuando aparece esa verdad inteligible, es cuando desaparece el *mito* para dejar el paso libre a la ciencia.

Según los alegoristas, la interpretación del *mito* no pertenece directamente a la filosofía; constituye por sí misma una hermenéutica especial con su técnica y su arte propias, aunque se puede hablar de una "filosofía aplicada".

Ya se ve que la escuela alegorista tropieza con una dificultad auténticamente seria: la casi infinita posibilidad de sentidos ocultos que puedan darse en un *mito.* Indudablemente, lo "alegorizado" en el *mito* será serio; pero ¿es aquello precisamente lo que se intentó expresar en aquel *mito* concreto? Mas si a esto añadimos que la capacidad de interpretación es inmensa, nos hallamos casi con la imposibilidad gnoseológica de conocer la verdad del *mito.* Y de aquí el peligro de un *alegorismo subjetivista;* la dificultad está en *descubrir* el sentido oculto del *mito,* y como esa dificultad se presenta como casi insoluble, surge la tentación de *imponer desde fuera* un sentido, una significación, la que se le ocurra al intérprete; el *mito* se convierte en *enigma.*

Este *subjetivismo mitológico* ha oscurecido la investigación gnoseológica. Se buscó la significación del *mito,* pero *desde fuera;* así Renan se acerca en su estudio desde categorías estrictamente racionalistas, mientras Bultmann, por ejemplo, crea arbitrariamente una noción "existencial" de *mito* muy apta para su exégesis bíblica: es *mítica,* dice, toda expresión que habla con lenguaje del mundo de cosas que no son del mundo, como hablar *humanamente* de Dios en términos espacio-temporales, como "aquí

abajo", "allá arriba", etc.; expresar la trascendencia en términos espaciales (cielo e infierno son *sitios* determinados y concretos); son un *mito* los ángeles, los demonios, la salvación del hombre, etc... No se trata directamente de negar una verdad, sino de reducir a expresión alegórico-mítica su manifestación externa [1].

Sería inútil intentar la clasificación de las alegorías míticas, ya que son innumerables: *físicas (mito* que oculta una verdad de las ciencias de la naturaleza, como gran parte de la mitología griega), *históricas (mito* que trasmite historia), *metafísicas* (los *mitos* platónicos, por ejemplo), *morales, religiosas,* etc.

98. γ) *Interpretación simbólica.*—Representa un paso más en la gnoseología del *mito.* Prescindiendo del sentido literal, no busca un sentido oculto y velado *en el mito*, sino que busca *otro* sentido *fuera del mito,* aunque *a través de* él, porque el *mito* ha sido usado como símbolo.

La interpretación *simbolista* es ya muy directamente filosófica y se funda en el supuesto de que el *mito* responde a una intención especulativa, sea didáctico-educativa, sea evocadora. Es típico el caso de Platón, que echó mano del *mito* tanto *alegórico* (la caverna) como *simbólico* (el *mito* como expresión de la probabilidad). Desde el punto de vista simbólico, la *mítica* de Nietzsche es de una frondosidad impresionante.

Es un hecho patente que los pensadores de la antigüedad echaron mano con suma facilidad del *mito,* sobre todo en aquellos casos en los que el lenguaje normal se hallaba deficitario e impotente: realidades más altas, más sublimes; en las realidades religiosas, en la explicación cosmológica de los orígenes del mundo, etc...

El *mito* es entonces expresión y defensa del misterio; no es una falsedad, es un velo. Al mismo tiempo nos descubre el desequilibrio existente entre el lenguaje humano en su capacidad de expresión y ciertas realidades superiores que sobrepasan nuestros conocimientos naturales, y para las que no tenemos un len-

[1] La historia del racionalismo occidental nos da ejemplos abundantes y desconcertantes de este *subjetivismo mitológico* en la escuela exegética del siglo XIX. Los ejemplos son múltiples y son más «míticas» las explicaciones que los hechos que tratan de explicar. Muy particularmente, D. F. STRAUSS recurre sistemáticamente al *mito* para dar una interpretación integral de la vida de JESÚS, pero entiende por mito la *personificación de una idea religiosa* que o finge una persona histórica o se une a una persona histórica. Bajo este *signo mitológico* se escribieron los textos neotestamentarios, y es el *signo* que rodea la figura de JESÚS. Los entusiasmos primeros dieron sentido *real* a lo que no era sino un *mito.* STRAUSS admite que la tendencia mitológica es connatural al hombre, pero su noción de *mito* cae completamente fuera de la tradición humana.

guaje apropiado y justo. Surge entonces la expresión *mítica,* sin la que nos sería imposible expresarnos sobre esas realidades.

Pero ¿tiene alguna verdad el *mito-símbolo?* Los *símbolos* nunca son la verdad, sino *aproximaciones* a la misma; por lo tanto, no podemos hablar de una verdad rigurosa, sino más bien de una *opinión verdadera,* siguiendo en la actualidad la posición platónica.

b) SEGUNDA INTERPRETACIÓN: MITO-VIDA

Este segundo grupo de interpretaciones se funda tanto en la revalorización del *mito* como en la revisión y renovación del concepto de "verdad". No podemos acercarnos al *mito* con los conceptos y estructuras del racionalismo; la "verdad" de los racionalismos o intelectualismos no podrá nunca ser aplicada a la realidad profunda y al sentido oculto, entrañablemente humano, del *mito.*

99. a) *Interpretación fenomenológica.*—En todo ser humano, aun en el civilizado, se da una *mentalidad mítica,* que encierra un sentido y una verdad. Y para concretar esa verdad diremos que los *objetos míticos* son *reales,* y no fruto de la fantasía; son una realidad completamente ajena a toda creación simbólica por parte del espíritu.

La raíz profunda está en que en el hombre se dan dos tendencias a las que responden dos realidades: la que *se percibe* y la que *se cree* (Levy-Bruhl). El *mito* como realidad se apoya en lo que se cree; por eso no es una probabilidad, sino una *certeza,* porque es una nueva manera firme de comprender un objeto racional. Para llegar a la *certeza del mito* (no tanto a su verdad) hay que ver en el *mito* un comportamiento, y en él hallar un εἶδος, en el que se engarza siempre la conciencia *mítica, y mística,* porque la conciencia *mítica* es de naturaleza religiosa (E. Cassirer, M. Eliade).

Lo *sagrado* es la base del comportamiento *mítico,* incrustado en el "tiempo mítico" anhistórico, no cronológico, figura de eternidad.

Mas el *mito* es esencialmente *vital,* es decir, es dinámico, de tal manera que quiere dar un sentido a la *acción* humana frente a la inamovilidad de la filosofía. Si ésta señala los límites de la especulación racional, el *mito* sobrepasa esos límites, porque el

hombre, además de especulación, es *acción* (E. Brehier). Pero el mito no nace de la acción, sino de la reflexión sobre la acción; mas una reflexión que viene a ser como *ensoñación en movimiento*. Esa ensoñación creadora mítica ni es una fantasía, ni un simple juego de imaginación; es una proyección vital-religiosa, a través de la cual el *mito* nos descubre que la vida tiene un sentido. Gnoseológicamente, si podemos hablar de *certeza*, no podemos hablar de una *verdad* plena, ya que el *mito* es a la vez sueño y creencia; busca realidades profundas sin preocuparse de la evidencia, que sólo rige en los límites de la ciencia.

En los orígenes nos hallamos con el "primitivo" como la tierra fecunda de la mitología. El primitivo es mítico, como el civilizado es primitivo; si el civilizado es capaz de observar objetivamente, el primitivo es incapaz, es prelógico, cree en lo invisible, es sobrenaturalista. Levy-Bruhl queda atónito ante el hombre primitivo de la civilización moderna, tan mítico como el primitivo de los orígenes.

Van der Leeuw se orienta a una fenomenología más fundamental al sostener que el *mito* designa únicamente la manera como el primitivo concibe la vida y el tiempo. No busca el *sentido* del mito, sino su εἶδος, su verdad, que consiste en que el *mito* señala siempre algo esencial al hombre. Sólo descubriremos esa verdad cuando hayamos descubierto que el mito es sustancialmente una forma de vida y de acción, es decir, cuando veamos que el *mito ha sido vivido*. Tan esencial es la dimensión mítica al alma humana, que la edad mítica no ha sido suplantada por la racional; persiste en el hombre moderno.

100. b) *Interpretación psiconalítica.*—Con grandes semejanzas con el alegorismo, la explicación psicoanalítica es muy compleja. El *mito* no responde a una intencionalidad cognoscitiva o especulativa, sino puramente a una necesidad irracional, como el afecto, el sentimiento, la pasionalidad, etc... Freud se acercó al *mito* por el camino de los sueños, que son los únicos que nos pueden hacerlo inteligible; los sueños y también los estados nerviosos.

El *mito* es un lenguaje imaginativo o idioma de imágenes, que nos transmite la historia de la infancia de la humanidad, que se repite en la infancia de cada individuo. Es la expresión imaginaria de la protohistoria; y todo ello se nos revela en los sueños. De ahí la conexión entre los sueños y la mitología. No podemos hablar de la verdad en el sentido clásico, porque la *verdad* y la *demencia* se dan cita en el *mito*. Este, como la religión, es el fruto de la conciencia patológica del hombre. La afirmación freudiana se explica porque Freud no admite en el hombre una mentalidad cartesiana, clara y transparente; la conciencia del hombre es turbia, como lo demuestran el comportamiento del niño, la historia onírica del adulto y las enfermedades mentales. Todo nos revela que por debajo de la pretendida conciencia clara serpea el subconsciente, el inconsciente, la irracionalidad, etc..., que tienen su lenguaje en los sueños, en las leyendas imaginarias y los *mitos*.

La interpretación psicoanalítica como la psicológica, en general, parten del postulado de que cualquier valor no-vital es una manifestación disfrazada por un elemento inconsciente, bien infantil, bien ancestral y hereditario. La misma conciencia es un fenómeno cifrado y jeroglífico del inconsciente, y el descifrarlo conduce al alegorismo, al mito alegórico; por lo tanto, todas las expresiones conscientes son alegorías del inconsciente; todas son *mito, sueño, demencia*. La humanidad en sus orígenes, presa del miedo y la ignorancia, sufrió la presión obsesiva del inconsciente, y su expresión consciente fue el *mito*, producto cifrado de un mundo interior, de otra manera inexpresable. El *mito* es el necesario simbolismo primitivo. El hombre de la era atómica sufre la misma presión del inconsciente miedo-ignorancia: miedo de la misma ciencia, e ignorancia de las consecuencias de la misma en el futuro; y como el inconsciente es de la esencia humana, la mitificación, como expresión consciente, seguirá vigente aun en la época de la superciencia. La ingenuidad mitificadora del ser humano, lejos de haberse disminuido, se ha agrandado notablemente.

101. c) *Interpretación existencialista.*—Es más bien simbólica que alegórica, y es independiente de las demás por el valor que concede a los símbolos *o mitos: el mito es el único lenguaje para expresar el ser;* el *mito* es necesariamente un símbolo, pero... ¿de qué?

El *existencialismo*, "una idea cristiana que se ha vuelto loca", (Chesterton), es una actitud tan espontánea y tan en los orígenes de la humanidad como la *mitología*. La sistematización moderna es algo muy accidental con relación al existencialismo profundo del ser humano, racional e instintivo.

De nuevo se vuelve a relacionar el *mito* con la conciencia; mas la conciencia admite tres niveles: el *mítico*, el *racional* y el

existencial. No se trata de una repetición del proceso comtiano de la evolución de la cultura; estos tres niveles se entrecruzan, coexisten, se mezclan, se complementan; *fenomenología, ciencia* y *vida* constituyen el mundo integral de lo existente.

El *mito* es, ante todo y sobre todo, *la conciencia original de la existencia* (G. Gusdorf), y por eso mismo está más íntimamente entrañado en la vida real del hombre; no así la ciencia o el racionalismo, que es una conciencia fría y autónoma, separada de la vida y de la existencia. Con todo, no podemos hacer separaciones reales apriorísticas, ya que la historia admite necesariamente presupuestos *legendarios* y *míticos,* y la ciencia admite sin discusión y "como conquista científica" verdaderos *mitos,* como, por ejemplo, el evolucionismo, el determinismo, etc. (Gusdorf). Muchas "hipótesis científicas" son indudablemente de corte mítico.

Para la interpretación existencialista, el *mito es un modo de verdad.* No se trata de una verdad racionalista, sino de la *verdad originaria del ser,* que es una verdad más real y más completa. El *mito* es siempre espontáneo y verdadero; la verdad elaborada en los racionalismos ni es espontánea ni garantiza una coincidencia total con la realidad, y menos aún con el ser. La obra "fabuladora" de la fantasía o la imaginación, la que da "forma mítica" a la expresión, no puede destruir la verdad real, captada en la comprensión del *mito,* en el presentimiento espontáneo de la realidad insobornable del ser. El hombre no es sólo razón o racionalidad; si eso vale para un esquema frío y metafísico, para forjar una definición parcialmente verdadera e inútil del ser humano, no vale en absoluto para el hombre concreto como realidad existente. El hombre real es además pasión, sentimiento, *élan vital,* imaginación... Imaginación muy particularmente; y la *imaginación es uno de los órganos de la conciencia mítica.*

La verdad racionalista, dijimos, no basta ni para satisfacer al hombre existente, ni nos sirve para acercarnos al *mito.* Hemos de buscar un tipo de verdad que nos integre en una realidad total; y quizá es el *mito* quien, con *su* verdad, nos proporcione esa verdad integradora y global, porque es una verdad que se funda en el reconocimiento espontáneo y directo del ser: consiste en el *reconocimiento ontológico del ser.*

De aquí parece deducirse que *mitología* y *filosofía existencial* han de confundirse. Gusdorf así lo afirma. La mitología es una

"forma primitiva de metafísica", es como una *metafísica primera,* a la vez que la metafísica es como una *mitología segunda.* Si la mitología es la expresión de los orígenes del ser existente, metafísica y mitología tienen una misma finalidad; mas no una finalidad abstracta e inconcreta, como *ser, existencia...*, sino una finalidad concreta: *el fondo real del hombre en el mundo.* De donde la mitología sería la expresión más exhaustiva y sincera del ser humano, del "existente" por antonomasia. Por lo tanto, el *mito* anida en el fondo del corazón humano; no es el fin de la razón, sino su comienzo y su complemento.

Pero la mitología está asimismo en el corazón de la metafísica, de la verdadera filosofía.

¿Podemos llamar *metafísica* a una *mitología crítica,* es decir, a una mitología en la que ha entrado la acción purificadora de la reflexión? [2]

Con esto no se quiere afirmar que la metafísica haya de desembocar en la mitología, sino que ha de ser el instrumento más seguro para descifrarla. La metafísica racional ha de ser un medio purificador de la materia de la realidad humana presentada en el *mito,* una realidad cuyos valores aparecen en estado salvaje. No habría dificultad en llamar a la metafísica una *Antropología concreta.*

Mientras para unos (Gusdorf) el mito es la cifra de la *existencia,* para otros, dentro de la interpretación existencialista, es la cifra de la *Trascendencia.* Una interpretación menos antropológica y más teológica.

Para Jaspers, de quien procede esta interpretación, *filosofar es trascender,* es decir, ir más allá de toda objetividad para llegar a la *Trascendencia.* La filosofía es el medio humano de trascender, de llegar a la *Trascendencia;* pero no es un medio de interpretar.

La *Trascendencia* es un fondo misterioso que a la vez anida y rodea al hombre; y éste recurre a medios rápidos no racionales para topar con esa *Trascendencia,* métodos ancestrales y espontáneos, como son los *mitos,* los dogmas, las especulaciones, las leyendas... Todo esto señala un "lenguaje humano" (no un lenguaje sistemático, racional o filosófico) que nos descubre y pone en contacto con ese fondo misterioso. De esta manera descubri-

[2] La tesis de Gusdorf es meditable. Creemos que en la metafísica se dan elementos esencialmente míticos, cuya existencia nadie ha discutido, pero nadie ha justificado. Por ejemplo, la teoría del *acto y la potencia,* como principios *materno* y *paterno* del *ser.* ¿No es estrictamente mítico este origen masculino-femenino de la metafísica? Es, evidentemente, un trasvase de la generación humana a la «generación metafísica». Esto podrá discutirse, pero no podrá, sin más, negarse.

mos que en la *masa de los mitos* estuvieron los orígenes superiores del hombre, porque de ella nacieron la religión, la sociología, etc. No podemos hablar de una objetivización en sentido racionalista y sistemático. Se da una objetivización de lo que "es así"; el *mito* como lenguaje de la *Trascendencia* es *así,* y es verdadero como *cifra mítica* de una *Trascendencia* revelada. Jaspers admite la verdad del mito como cifra, y así, una religión puede ser falsa *como dogma,* y verdadera *como mito* (como *cifra mítica);* doctrina que aplica a las especulaciones filosóficas, y a las obras de arte que son un puro *mito,* y que sólo tiene verdad en cuanto son testimonio de la *Trascendencia* inmanente al hombre que descubre lo divino en nosotros existente a través de la transformación de lo real. Si hablamos de *verdad mítica,* no podemos entenderla más que en un sentido de aproximación, tanto más cuanto que la verdad es en sí misma *histórica.*

102. La interpretación jasperiana tiene modernamente gran aceptación, con algunas modificaciones inevitables.

Se mantiene que el *mito es la cifra de la* Trascendencia, pero en sí mismo no tiene significación alguna, y sólo se reduce a revelar una cierta manera del Ser, porque el *mito es el lenguaje original del Ser* y, a la vez, es el *lenguaje humano.*

Esta realidad del *mito* se descubre por los *mitológenes* o *mitogérmenes,* o por los *temas* fundamentales que aparecen en los *mitos;* esos *temas* son el lenguaje directo de la *Trascendencia.*

M. Dufrenne ha sistematizado esta interpretación de una manera bastante convencional.

Se dan en el hombre dos tipos de imaginación:

la *empírica,* errante, fabuladora sin control, muy póxima a la superstición; y

la *trascendental* (Heidegger), que nos permite abrirnos paso hacia una *Presencia (Trascendencia);* esta imaginación produce el *mitogermen,* es decir, no lo inventa, sino que "da testimonio de él", porque se le impone; en realidad está en ella como un *a priori* invisible.

En la *imaginación trascendental* se da el *lenguaje del Ser,* la palabra del Ser, que es absoluta, como la *palabra del mundo.* Por esto hay que tomar en serio las *palabras* o las *metáforas míticas;* no las inventamos nosotros, sino que es el mundo quien nos habla por ellas.

Los *temas fundamentales míticos* que aparecen en la *imaginación trascendental* son *verdaderos,* como lo es el *mito.* El *mito* es el lenguaje del hombre, y cada pueblo y cada cultura tienen *su* lenguaje, como tienen sus *mitos;* por eso tienen *su verdad,* porque traducen *sus mitos* a *su* manera. Lo mismo que las religiones. A su manera, *todos los mitos son verdaderos.* La filosofía tiene como finalidad específica descubrir bajo los *mitos* los temas míticos.

Siguiendo la misma línea, P. Ricoeur se detiene más en la dimensión *simbólica del mito* y también en la consideración del *mito* como *signo analógico espontáneo.*

El problema gnoseológico parece estar en cómo partir del símbolo para llegar a la inteligibilidad. Ricoeur señala tres etapas:

la *fenomenológica,* o estudio del símbolo en cuanto símbolo;

la *hermenéutica,* o investigación de la verdad de los signos simbólicos; para Ricoeur, el símbolo es primordialmente una *cifra original de lo sagrado;*

la *filosófica,* o la crítica del lenguaje originario simbólico.

Así podremos llegar a una sólida inteligibilidad del *mito,* inteligibilidad que, para Ricoeur, es preferentemente teológica.

Algunas observaciones generales

103. A la vista de estas interpretaciones, por otra parte muy significativas, se ve inmediatamente que, en orden a la gnoseología del *mito,* es prácticamente imposible llegar a conclusiones positivas prudentemente aceptables.

Bien que el *mito* constituya un auténtico *lenguaje humano* en el sentido de que el hombre habla por él directa y espontáneamente; pero ciertamente es un lenguaje prácticamente indescifrable. Si la *forma mítica* es relativamente fácil de dominar en su realidad estética, literaria, culturalista y fenomenológica, cuando queremos llegar al *contenido* y desentrañar el *símbolo* o la *alegoría,* o nos sumergimos en la *psicología del mito,* entonces nos hallamos con que la dificultad se hace insuperable, por no poder caer en la cuenta de lo que quieren exactamente expresar los creadores del mito; o por no saber ni quiénes fueron los creadores, ya que hay *mitos* brotados en medio de una corriente de tradición popular sin autor o autores conocidos; o porque ignoramos absolutamente a dónde apunta la intencionalidad del *mito* (¿es religioso, político, social...?); o por mil otras causas, todas explicables cuando la mente se mueve en la noche gnoseológica.

Sin embargo, la dificultad más fuerte, desde el punto de vista de la inteligibilidad, es el inevitable subjetivismo mítico. Necesariamente hemos de situarnos en un *a posteriori* gnoseológico para dar una interpretación del *mito,* ya que el *a priori* original nos es plenamente inaccesible. En este caso interpretamos metiendo *nuestra intencionalidad* en el *mito;* pero nos hallamos, sin más, en un subjetivismo interpretativo que pudiera tener un gran valor, poético por ejemplo, pero completamente inútil para una auténtica inteligibilidad mítico-gnoseológica.

Aclaremos estas indicaciones con un ejemplo típico: el *mito bellísimo del rapto de Europa por el toro divino.* Semejante mito ha anidado en la mente y en la realidad más profunda de la psicología de los pueblos germinales de Occidente; los especialistas más responsables y competentes en mitología lo han sometido a una minuciosa inspección y a un rigurosísimo análisis para llegar a su auténtico contenido; la poesía bordó desde Ovidio un encaje de lirismo en torno al *mito Europa;* etc... Pero, en definitiva, podemos afirmar que a nada seguro se ha llegado; contando con que en dicho *mito* sí hay *algo,* que todos admitimos y que no sabemos concretar, ¿representa la princesa *Europa* a la Europa cultural del futuro?; ¿representa la mujer sin nombre que se le aparece a la princesa fenicia en sueños, al Asia que estaba como la mujer, al este?; ¿es el toro (Júpiter metamorfoseado) el símbolo de la civilización del Minotauro o del Mediterráneo? Y ¿por qué es el toro ese símbolo, aunque en la cuenca del Mediterráneo tenga el toro un papel mítico tan relevante (buey Apis, Minotauro, toro ibérico...)?

A poco que nos adentremos en el estudio de dicho mito, nos hallaremos revistiendo nuestros puntos de vista con los elementos mitológicos de la leyenda, por otra parte tan sugeridora y bella. Lo que nos sugiere una observación importante: *¿hemos convertido nosotros en mito* lo que en sí no pasaba de ser una sencilla creación poética sin dimensiones míticas?

Esto supuesto, podemos formular algunas afirmaciones suficientemente seguras y claras, y que nos ayudarán a fijar la gnoseología del *mito.*

104. 1. Ante todo nos encontramos históricamente con un hecho interesante, y es que la cultura más dialéctica, y la más estáticamente apolínea, cual es la griega, está impregnada de mi-

tología[3]. En el umbral mismo de la filosofía griega aparece poderoso el *mito,* como algo alógico y prefilosófico. El *mito* se presenta como la *fe del pueblo* sobre los grandes problemas del hombre, tales como el mundo, la vida, los dioses y la muerte. El *mito* se presenta dogmáticamente impositivo, no dialécticamente discutible; se impone en fuerza de una tradición masiva y popular, segura e irreflexiva; pero se presenta como una respuesta a aquellas grandes cuestiones. No es, pues, una simple diversión poética; es el *mito* algo que interesa entrañablemente al hombre.

Más aún. Nos encontramos con que Aristóteles ve bien que el filósofo se sienta amigo de los *mitos,* ya que mito y filosofía tienen una coincidencia de temas; y amplía su pensamiento al ver en el *mito* una primera respuesta *teológica* a las grandes preguntas sobre el cosmos. Los que cultivan los *mitos* y los siguen, son llamados por Aristóteles "teologizantes", θεολογήσαντες. Esto nos lleva a la conclusión de que el *mito* se presenta en los orígenes de la cultura griega como una respuesta *cosmológico-teológica* a las preguntas esenciales del mundo y del hombre; es la primera respuesta balbuciente de rango metafísico que da el hombre al enigma de su destino.

Este contenido profundo de la mitología aparece en Homero y Hesíodo, que en sus *mitos* dan respuesta a otros grandes problemas como la caducidad de la vida, el problema de la muerte, el origen del mal, la responsabilidad personal, etc. La forma mitológico-poética no oculta la verdad de los problemas, y se proyecta sobre la realidad humana dándole un sentido, provocando una actitud, determinando un acontecer total del hombre griego.

Es un hecho histórico el de la mitología informando a Grecia; *Dionisos* y sus sacerdote *Orfeo* dan cuerpo mítico a esta realidad histórica. Nietzsche sigue la línea mítica admitiendo a *Dionisos* como el mito de la vida fecunda y creadora. Nietzche es un filósofo que se apoya en los *mitos: Zaratustra, Dionisos, Superhombre,* etcétera. Grecia, la culta y la popular, obedeció a la dogmática mística del *mito* en su doctrina sobre el más allá, el alma no como sangre, sino como espíritu, en el destierro del alma en este mundo, en las prohibiciones purificadoras, etc... La historia nos dice con claridad que el *mito* es "algo más" que pura ficción poética. También la historia nos dice, y lo confirma Aristóteles, que hay una línea divisoria entre *mito* y *filosofía,* entre mito y λόγος, porque el *mito* no trae pruebas en su favor. Pero por la coin-

[3] Véase el capítulo «Gnoseología de lo irracional», donde damos las bases para la defensa gnoseológica de los *mitos.*

cidencia de temas el *mito* puede ser "filosófico"; y a su vez sería interesante comprobar si todos los medios de que se sirve la filosofía están realmente fundados racionalmente.

2. Todo esto nos lleva a no poder admitir como noción general y definitoria la noción vulgar de *mito,* como algo falso, vacío, ilusorio, sin más interés que el puramente imaginativo y literario. Ello supone que se puede admitir en el *mito* un sentido perfectamente aceptable, objetivo en su realidad profunda. La dificultad surge cuando tropezamos con la colosal equivocidad del término, agudizada por el abuso continuo del mismo, porque no pensamos en la enorme dosis mítica de nuestro comportamiento cotidiano e intelectual. El vulgar sentido peyorativo del término carece de justificación gnoseológica.

3. No parece discutible la afirmación de que el *mito es una forma de conocimiento humano;* una forma importante no sólo por su universalidad, sino también por su contenido. Este conocimiento no es falso en sí, aunque sea difícil, o quizá imposible, llegar a la objetividad gnoseológica en los verdaderos *mitos.*

4. El *mito* nace de una dificultad y de una necesidad de expresión, ya que consideramos al *mito* como una forma necesaria de lenguaje humano. Históricamente consta que la verdadera mitología se da, en sus formas más profundas y puras, en los orígenes de las culturas. El hombre, ante la grandiosidad de un fenómeno, no halla expresión directa para narrarlo y transmitirlo; los esquemas "racionales" del lenguaje le resultan inexpresivos e insuficientes. Entonces se lanza a las expresiones violentas, alógicas, fantásticas e imaginativas, para dar fuerza aun con luminosos chispazos de sugerentes contradicciones, para dar y comunicar lo visto o lo sentido. Téngase presente que la expresión por *imagen* es más directa y fácil que la expresión por *palabra,* y el hombre en general, y mucho más el primitivo, tiende antes a dibujar un objeto que a describirlo con palabras.

5. Esto no quiere decir que en *mito* no intervengan la *ignorancia* y el *miedo.* Es una realidad, y en este punto no es posible atribuir el *mito* exclusivamente a las culturas *mágicas,* ya que es propio asimismo de las *apolíneas* y las *fáusticas.* El avance de las ciencias no ha podido destruir esas dos fuerzas colosales del avance del hombre en el mundo: el miedo y la ignorancia; la perfección maravillosa de una nave espacial no puede evitar un sencillo catarro de sus tripulantes.

Mas la ignorancia y el miedo, causas evidentes de la formación de muchos *mitos* en su ropaje externo, no pueden llevarnos a la negación de la objetividad de los contenidos si no es en determinados y evidentes casos.

6. Es, pues, el *mito* un tipo de conocimiento y un tipo de lenguaje. Inicialmente admitimos que el *mito* es un *conocimiento-lenguaje* primariamente *metafísico* o *teológico.* Hay que aceptar, como lo aceptó Aristóteles, el nexo entre lo mitológico y lo metafísico. Más concretamente, el *mito* fue una primera forma de expresión cosmológica, y es el primer esfuerzo de sistematización de una explicación del cosmos tanto en sus orígenes como en su desarrollo; y lo mismo podemos afirmar de la teología: lo divino alienta siempre en la entraña de la mitología. Es cierto que la expresión mitológica choca con la excesiva racionalización de nuestro cosmos teológico; pero ello no significa que en el *mito* carezca de contenido real teológico. Dios y el Cosmos son los contenidos profundos de la gran mitología original de Occidente. Por lo tanto, las interpretaciones que unen mitología y metafísica o teología, deben ser seriamente meditadas, partiendo del principio de que el *mito* es un modo de conocimiento humano, que no puede ser calificado sin más como falso.

7. Es verdad que la cultura y ciencia cierran el paso a muchas posibilidades míticas de este ser humano de "naturaleza mítica". Pero es verdad asimismo que ni la ciencia ni la cultura han podido borrar del fondo de la raíz humana la "fascinación del mito"; por eso hacemos esta desconcertante pregunta: cuando Demócrito habló de la maravillosa realidad del *átomo,* podemos afirmar con toda exactitud gnoseológica que habló de un *mito;* ¿podemos decir hoy que el átomo como realidad *óntica* sigue siendo un *mito?* Las mismas hipótesis científicas, ¿son de tipo mitológico?

Todo nos indica que en el tratamiento del *mito* como "modo de conocimiento", toda precaución es poca, tanto por el sentido equivocado que se le da al término como por la enorme equivocidad que en sí encierra. Se puede absolutamente hablar de *mitos* refiriéndonos a realidades positivas y comprobadas; mas ese modo de hablar siempre será equívoco y peligroso. Algo parecido a lo que pasa con la palabra *leyenda.*

La *verdad* que podemos sacar de un *mito* siempre será hipotética y provisional, porque normalmente será el propio intérprete

quien meta en el mito sus propias convicciones. Por este mismo principio, desde el punto de vista gnoseológico, todas las exégesis serán provisionales, sin poder determinar nada en un sentido absoluto.

Será conveniente hacer notar que en las interpretaciones mitológicas se da un gravísimo problema de estructura profunda.

Los *mitos* son expresión de una cultura; los mitos de las culturas mágicas son muy distintos, en su expresión, de los *mitos* de las culturas apolíneas y fáusticas; los *mitos* metafísicos hindúes son muy distintos de los de la cultura hiperracionalizada de Occidente. Por lo tanto, la interpretación mitológica ha de hacerse *desde dentro,* es decir, desde los esquemas psicológicos e idiomáticos propios de la cultura en que los *mitos* nacieron. Es un imposible gnoseológico querer interpretar el verdadero contenido de una mitología determinada y nacida en una cultura, desde los esquemas extraños y ajenos de otra cultura. La multiplicidad de tantas interpretaciones proviene de este hecho. En cuanto a las mismas interpretaciones expuestas, ninguna puede presentarse como verdadera de una manera absoluta; sin embargo, en todas se hallan elementos que pueden ser tenidos como objetivos para una explicación gnoseológicamente aceptable de los *mitos.*

Cf. P. RICOEUR, *Le symbole donne à penser:* Esprit 27 (1959) 60; M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères* (París 1957); ID., *Images et symboles* (París 1952); A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes* (París 1952); J. PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéochrétiennes* (París 1958); R. CALLOIS, *Le mythe et l'homme* (París 1938); E. BREHIER, *Philosophie et mythe:* Rev. de Métaph. et Morale 22 (1914) 361...; G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique* (París 1953); G. VAN RIET, *Problèmes d'Épistémologie* (Louvain-París 1960); S. BARTINA, *Mitos astrales en la Biblia:* EE. EE. 43 (1968) 227-244.

CAPÍTULO VII

SOBRE EL ERROR

SUMARIO: 1. Definición del error.—2. Sistemática del error.—3. El juicio erróneo.—4. Notas históricas del problema.—Gnoseología del error.—¿Tiene un valor humano el error?—¿A qué distancia se hallan la verdad y el error?

El problema del error es quizá el más complejo de toda la filosofía y muy particularmente de la Gnoseología. Sin embago, el hecho gnoseológicamente desconcertante del error es un acontecimiento en la historia humana y en la filosofía del ser. *Verdad* y *error* están en íntima correlación gnoseológica, porque si la verdad es un desvelarse del ser, implica a su vez el ocultarse del ser (Heidegger)[1].

1. Definición del error

105. El problema del error es un problema humano y fundamental e integra en una realidad gnoseológica compleja el problema de las relaciones del *ser* y del *no-ser,* problema paralelo al de las relaciones entre la verdad y la falsedad.

El problema de la *relación* entre *ser* y *no-ser* puede concebirse de tres maneras diferentes:

a) sólo existe el *ser,* y el *no-ser* no existe; por lo tanto, si el error es el *no-ser,* el error no existe (Parménides, Spinoza);

b) el *ser* es; pero el *no-ser* también es. Así, los *posibles* no son rigurosamente *ser,* pero absolutamente tampoco *no-son,* sino que constituyen una forma atenuada de ser. El *no-ser* es una forma atenuada de *ser;* por lo tanto, el error tiene una cierta realidad; el error es no un *ser,* sino un *fragmento de ser,* una parte de un posible al que la voluntad divina ha rehusado la existencia. En esta interpretación el error consiste en una *privación de inteligibilidad* (Descartes, Leibniz);

c) no toda existencia es completa y acabada; el error consiste en la *representación de inexistencias inacabadas.* Mas esa incompleción es gnoseológica y no ontológica, es propiamente *privación de inteligibilidad,* proveniente de la voluntad. Sin ésta, y con sola la inteligencia, el error sería imposible, como tampoco lo habría sin la unión de la voluntad y el entendimiento. En esa *unión* reside la posibilidad del error (Brochard).

El *error* (ἁμαρτία, ψεῦδος, ἀπάτη) hay que definirlo necesariamente con relación a la verdad formal, y se caracteriza por su *falsa certeza;* y si el índice de verdad es la no-contradicción, el índice del error es la contradicción: atribución al **S** de un **P** que no le conviene. Por lo tanto, podemos definir el error como una *deformidad positiva de la mente cognoscente con su objeto* de manera que *se afirme como verdadero lo que es falso* (lo que incluye a su vez la *afirmación como falso de lo que es verdadero).* La noción, pues, gnoseológica del *error* depende intrínsecamente de la noción de *verdad. Verdad-falsedad y error-certeza* constitu-

[1] Cf. G. VATTINO, *Chi è il Nietzsche de Heidegger:* Filosofia 14 (1963) p.7. (Resumen del pensamiento de Heidegger sobre Nietzsche.)

yen actitudes gnoseológicas correlativas; el error indica una cierta *firmeza* gnoseológica, correlativa de la certeza.

Aclaremos que el error no es formalmente una ignorancia, aunque la ignorancia se mezcle en algún grado en todo error; el error no puede definirse como "ignorancia de la verdad". De la misma manera, la falsedad supone defecto o carencia de inteligencia; mas este defecto de inteligencia no basta para constituir la falsedad.

Conviene distinguir entre *afirmación falsa y estar en el error;* entre el error *subjetivo* o acto del sujeto que tiene por verdadero lo que es falso *(estar en el error),* y el error *objetivo* o proposición en sí misma no conforme con algo que es para ella norma de rectitud *(proposición falsa).* El problema gnoseológico se plantea en el error subjetivo, o sea, en el acto de conocimiento.

2. Sistemática del error

106. El error como noción gnoseológica y como realidad humana adquiere múltiples formas y, por lo tanto, resulta una noción analógica. Esta multiplicidad de formas analógicas imposibilita una sistemática perfecta del error. Con todo, y para determinar lo más exactamente posible los límites del error como realidad gnoseológica, podemos fijar las siguientes especies supremas:

a) *Error lógico,* el anteriormente descrito. Es una deficiencia de la verdad (no ignorancia de la verdad) y se caracteriza por su *falsa certeza.* Hay que explicarlo por influjos inconscientes que actúan en la persona cognoscente como *suppositum cognoscens.* Es, pues, una deficiencia inconsciente, que se explica: o por imperfección del sujeto (error *formal),* o por el modo de presentarse el objeto (error *material).*

b) Si nos fijamos en las formas de conocimiento en las que puede darse el error, distinguimos:

el *error del sentido,* analógico e impropio (exactamente como la verdad). No es tanto un problema gnoseológico cuanto estrictamente psicológico; y consiste en una *sustitución* de sensaciones actuales por sensaciones no actuales y recordadas, por ejemplo, en las ilusiones y alucinaciones ópticas, auditivas, etc.;

el *error científico,* que se da como consecuencia empírica e inevitable, de medios, métodos, instrumentos y concatenaciones conceptuales usadas por el científico cuando éste, o carece de *sentidos educados* para la observación científica, o los medios que usa en la investigación no son los adecuados, o mezcla con la observación científica *aprioris* subjetivos que actúan como *prejuicios* no comprobados en la interpretación consciente y científica del dato proporcionado por la investigación. El error científico se da asimismo cuando el científico formula conclusiones que rebasan y caen fuera de las posibilidades gnoseológicas de la investigación; es el caso del error "pseudocientífico";

el *error del concepto,* o error propiamente gnoseológico. Si se toma el término *concepto* en su sentido estricto, la Escolástica se negó siempre a admitir en él ni falsedad ni error; falsedad y error sólo se dan en el juicio. El error, la falsedad, consiste en una *atribución falsa,* que sólo se da en el *juicio* y de ninguna manera en el *concepto,* que ni afirma ni niega, ni, como pura representación, puede representar contenidos lógicos falsos.

El error, pues, es una posibilidad del *juicio,* extensible, naturalmente, a los *raciocinios* que sistematizan el error en el *sofisma.* Este es propiamente el error gnoseológico.

c) Queda el inmenso mundo del error *práctico,* nacido de las intervenciones o actuaciones imperfectas de la voluntad y de la acción, ya por la intención decidida de alcanzar un fin determinado, ya por la identidad que establecemos muchas veces entre fin e intención, ya por desviaciones afectivo-sentimentales, ya por influjos morales y religiosos, etc.

Hemos de tener presentes los errores humanos, no estrictamente gnoseológicos, propios de las ciencias *sociológicas,* debidos directamente a una precipitada *afirmación* a la que, sin motivo gnoseológicamente suficiente (error *imprudente),* se le da un valor gnoseológico desproporcionado. En estos juicios se da una identificación injustificada de los motivos *sociales* y los motivos *gnoseológicos.*

3. El juicio erróneo

107. El error específicamente gnoseológico, el que está en la raíz de todo error, es el *error del juicio,* que se proyecta en una *proposición* concreta, a través de la cual vemos que la *mente está en el error.* Surge una primera pregunta de difícil respuesta: ¿cómo se explica el juicio erróneo?

Caen totalmente fuera del problema los que impropiamente se llaman *errores biológicos,* como son la enfermedad, las monstruosidades, etc.

Se sostiene comúnmente que el *asentimiento del juicio* se distingue de la *percepción intelectual* de la identidad (o no identidad) de los extremos; pero a la vez se sostiene que el *asentimiento* es obra directa del entendimiento y no de la voluntad.

Pero se pregunta: ¿qué es lo que constituye *formalmente* el juicio: la percepción comparativa de los extremos o el asentimiento o adhesión añadida?

No hay su respuesta definitiva a esta cuestión. Según algunos (De Benedictis, Palmieri y no pocos modernos), el juicio es algo distinto de la percepción comparativa y constituye algo añadido al conocimiento; según otros (Suárez, Lossada, Mendive), el juicio consiste formalmente en la percepción comparativa. No faltan quienes, queriendo soslayar la dificultad, dicen, sin suficiente garantía científica, que el juicio se constituye formalmente por la percepción, pero con tendencia a la adhesión (?). Naturalmente que la explicación del juicio erróneo ha de ser muy distinta en las diversas posiciones.

Porque *aquello* que se añade a la percepción, y en lo que en definitiva habrá que situar el error, ¿lo pone el entendimiento o la voluntad? Para el cartesianismo, la voluntad; para los escolásticos, el entendimiento. Es difícil admitir en este problema el voluntarismo total, pero no lo es menos admitir el intelectualismo total.

¿Se da, pues, una mezcla de entendimiento y voluntad? Si la voluntad influye, hay que admitir que el juicio erróneo está determinado por un elemento extraño o exterior al entendimiento; ¿cómo se justifica esta injerencia exterior y cómo es posible semejante juicio?

El problema es oscuro por todas partes, y lo prueba ampliamente la historia gnoseológica del error.

4. Notas históricas del problema

108. indiquemos algunas observaciones históricas sobre el problema del error, que nos aclaren en lo posible su oscura etiología.

a) Para Platón el error es involuntario; en sí mismo es una forma de delincuencia pasional y nace de la ignorancia. La pasión perturba el uso de la voluntad, de la razón y de la recta opinión, provoca la rebelión de los sentidos, y entonces *se cree saber cuando no se sabe*. Se trata de una ignorancia involuntaria, porque es un imposible gnoseológico un *sujeto que sabe que no sabe*

(sapiens o *docta ignorantia)* y que formule un juicio erróneo. Pero el error busca una forma aparentemente racional (sofisma).

En la doctrina de Platón pesa de una manera absoluta su doctrina sobre el conocer sensitivo: opinión o δόξα. En el mundo de los inteligibles no es posible el error, que sólo es posible en el mundo de la δόξα. La opinión, abandonada a sí misma, queda oscilante entre la verdad y la falsedad, y tiende a sustituir a la razón para ser guía de la voluntad determinada por las pasiones. En realidad, el error no es motivado por la voluntad; su causa está en el entendimiento por su polarización exclusiva hacia lo inteligible puro y su incapacidad para conocer lo sensible.

b) Aristóteles se declara abierto partidario de la voluntariedad del error, aunque sostiene que el error es un tipo de delincuencia (pecado). El error es el polo opuesto de la *verdad* y el *ser;* su mecanismo gnoseológico está en la negación del *principio de identidad,* y esa negación no tiene más origen que la voluntad, sobre todo en los errores prácticos, cuando el error surge por ignorancia del universal.

Tratándose directamente del entendimiento, no es posible el error en las nociones simples, y tratándose de las compuestas, sólo es posible *per accidens* y por influjo de la voluntad. En las nociones simples el único error posible es ignorarlas; y, en general, se puede decir que la ignorancia del universal puede originar errores teóricos, aunque aparentes. El conocimiento verdadero se refiere a lo universal; el falso, a lo particular.

c) Según Plotino, aunque el origen del error es siempre *práctico,* su forma es siempre *teorética;* y se origina por una perturbación de la conciencia; a la nada, nada corresponde en la realidad. Plotino crea lo que podemos llamar muy exactamente el *maniqueísmo gnoseológico,* que podemos sintetizar de la manera siguiente:

El error depende de que la idea cae en la materia, paralelamente el alma desciende y se mete en el cuerpo; esa inclusión de la idea y el alma en la materia y en el cuerpo impiden al entendimiento la visibilidad pura, y de ahí el error. El mundo material ofrece seria resistencia a la purificación intelectual, que no se dará hasta que el alma retorne al mundo de lo inteligible puro, donde el error ya no será posible. Alma y cuerpo padecen una desproporción sustancial, con la repercusión gnoseológica del error, ya que el alma tiene que moverse en medio de la niebla

de la materia. La causa del error es la misma del pecado y del mal; y el error puede evitarse en parte con la armonía lógica y el equilibrio psíquico.

d) De muy diversa manera interpretaron el error otras escuelas. Así los sofistas, escépticos y cínicos sostenían la imposibilidad de distinguir gnoseológicamente la verdad del error, y de esta manera quedaba suprimido tanto uno como otro problema. En cambio, los estoicos y bastantes modernos niegan específicamente la inteligibilidad del error fundándose en su inexistencia lógica, al ser el error μη όν. En esta dirección se mueve Spinoza, para quien el error, lo falso, *no es;* el error no existe y, como no existente, es indefinible. Nada existe en las ideas que pueda ser tenido como principio positivo de un verdadero error. Existen ficciones de la fantasía, pero la falsedad lógica es una pura ignorancia de las causas o simple privación de conocimiento. El error es pura negatividad. Spinoza actualizaba la tesis de Zenón de Elea, según el cual sólo podemos hablar del *ser;* del *no ser* no puede enunciarse nada; por lo tanto, el error es imposible; una proposición que no sea verdadera, carece de sentido.

e) En la Patrística se complica un tanto el problema, al mezclar constantemente *error* y *pecado;* de ambos se habla indistintamente y la explicación filosófica se pierde en la teológica. El error es atribuido a la culpa del hombre caído; es una forma de necedad que ignora o niega la luz de la verdad eterna, presente por la gracia natural en el alma. La razón humana es débil porque es pecadora, y por eso es propensa a confundir las cosas falsas con las verdaderas, motivando así los juicios erróneos, dejándose arrastrar por la fuerza de las pasiones. Quizá el exponente más conspicuo de esta concepción humanístico-teológica sea San Agustín.

f) La Escolástica mantiene esta dirección en un gran sector, pero al separar el problema filosófico del teológico, se atiene a la explicación aristotélica: el error o falsedad es una forma de *desigualdad del entendimiento con la verdad.* En general se estudia el problema dentro de la problemática de la certidumbre. El error sólo es inteligible por oposición a la verdad: si la verdad es la coincidencia entre el juicio y la cosa juzgada, el error será la discrepancia entre ellos, y sólo puede darse en el juicio, y nunca en la inteligibilidad simple o en los conceptos puros. Santo Tomás ofrece una modalidad interesante al no poner en la misma

línea de oposición *verdad* y *falsedad,* como tampoco pone la *afirmación* y la *negación,* ya que la negación del ser es una *verdad;* de donde se deduce que la falsedad no se funda en la verdad, sino en el sujeto.

g) En la filosofía moderna se repiten todas las posiciones de la filosofía clásica.

Bacon ensaya una verdadera sistemática del error. Los errores son *idola,* imágenes de la fantasía que perturban el entendimiento precipitándole en falsas nociones. Esos *idola,* innatos o adquiridos, deben ser corregidos por la ciencia. Entre las causas del error, señala Bacon: la aversión a la filosofía natural y al método experimental, las preocupaciones utilitarias, predominio de la sistemática sobre la experiencia y hostilidad al progreso científico. El error se caracteriza porque provoca la inercia mental y la excesiva proliferación de ideas, contrarias a la simple unidad de la verdad.

El problema del error obsesionaba a Descartes, y con él entra el problema en un franco voluntarismo [2]. La tesis cartesiana fue ya anticipada por Duns Escoto. El pensamiento es idéntico con la verdad y no tiene más que una operación: afirmarla; luego la negación de la verdad procede de la voluntad. El error es un defecto con relación a la verdad, en sí mismo es una imperfección que mancha la perfección gnoseológica creada por Dios; pero no puede considerarse como simple negación de la verdad, sino que es una privación determinada por la sustitución del finito subjetivo del pensamiento por el infinito objetivo de la voluntad; el error es intrínsecamente un mal, y como tal reside en la voluntad, no en el juicio.

La tesis cartesiana radica esencialmente en la separación establecida entre la *aprehensión de las ideas* (en la que no puede haber error) y la *potencia de juzgar* (en la que el error puede darse). El error se debe a una imperfección de estas potencias (de juzgar y elegir); y como todo acto de juzgar es voluntario, también lo es el error. Es la voluntad la que afirma o niega, y sólo ella puede equivocarse. La raíz de este voluntarismo está en que la voluntad es mucho más amplia y extensa que el entendimiento, y esa extensión puede darse de un modo ilegítimo no sólo en la verdad, sino en el bien y en el mal; el error y el pecado tienen la misma causa.

[2] *Regulae* VIII; *Med.* IV y V; *Princ.* I 30.

Malebranche sostiene que el error nace del uso corrompido de los sentidos perturbados por las falsas imaginaciones y del uso imperfecto de la voluntad. El *error de los sentidos* es una consecuencia del pecado original, y detrás del error está siempre el libre albedrío corrompido. De aquí se sube al *error del entendimiento,* que consiste en una desviación de la identidad del pensamiento con la verdad ideal por las limitaciones del mismo pensamiento. Los *errores de la imaginación* están motivados por la inconstancia de la voluntad; además, que el alma opera sobre los sentidos por el sistema nervioso y los "espíritus animales", lo que provoca, con el influjo de las pasiones, los *errores prácticos.*

En la filosofía moderna el problema del error se complica gravemente. Los racionalismos de todos los tipos, y sobre todo el idealismo, tropiezan con la gravísima dificultad de no poder dar razón alguna del error; no cabe en ninguna hipótesis en su sistema. G. Gentile formuló explícitamente tal negación. El mismo Hegel, al afirmarnos que el error es "un momento dialéctico en el devenir de la idea", nos deja en mayor oscuridad que la misma negación. Hegel copia y se atiene a la tesis de Spinoza.

Los escepticismos gnoseológico-históricos (Spengler, Sorokin) admiten un *error relativo,* al afirmar que cada cultura tiene *su* verdad, y la verdad de una cultura puede no ser verdad en otra.

Algunos insisten en que el error no puede identificarse con la ignorancia aunque la suponga; si el error fuese una simple ignorancia, el problema se disolvería por sí mismo. El error es algo positivo. Mas al tratar de las causas del error, o se vuelve al voluntarismo cartesiano, o se atienen a un divagar sobre las imperfecciones del conocimiento sensitivo, o simplemente se silencian. Para Kant y Schelling, el origen del error está en el mal, como principio trascendental de caída en el pecado y de la rebelión de la voluntad. En definitiva, la tesis de Descartes.

Max Scheler se detiene algo más en este problema. Distingue entre *Irrtum* (error) y *Tauschung* (engaño). El error pertenece a la esfera de los juicios y proposiciones, mientras que el engaño pertenece a la de las percepciones, y establece la siguiente clasificación: en la sensación no puede haber ni engaño ni error; en el juicio no puede haber engaño y sí error; en la percepción puede haber engaño y error.

Gnoseología del error

109. El problema del error, como puede apreciarse, ha preocupado hondamente a la mente humana, y resulta difícil moverse en la enmarañada selva de tantas doctrinas. Para ser más precisos, concretemos la doctrina gnoseológica del error en las siguientes proposiciones:

Proposición 1.ª: *El entendimiento humano de alguna manera es causa directa del error*

No se ve clara la tesis integralmente voluntarística; pero se ve con suficiente evidencia que el entendimiento, sede del error, sea de alguna manera causa del mismo.

La razón fundamental es la *limitación intrínseca* del mismo entendimiento. Hay casos en los que *toda la verdad* rebasa las posibilidades de comprensión del entendimiento. Esa imposibilidad es una condición *negativa,* y no constituye por sí misma el error; pero el entendimiento es *positivamente* inadaptable a *toda la verdad* presentada. Se trata de una deficiencia del entendimiento humano, pero que crea una condicionalidad *positiva* del mismo para el posible error.

Sin embargo, esta *limitación intrínseca* no supone la *falibilidad necesaria (actu),* y es perfectamente conjugable *(actu)* con la *infalibilidad,* siempre y cuando el objeto aparezca con todas las circunstancias gnoseológicas necesarias para una evidencia verdadera.

Hablamos del *entendimiento humano,* y no separado en una abstracción que lo reduce a algo gnoseológicamente inservible. El entendimiento funciona en el complejo total del *suppositum cognoscens,* supremo sujeto gnoseológico; y, en este caso, el entendimiento tiene necesariamente que coordinarse con el conocimiento sensitivo, del que esencialmente depende; con el entramado misterioso de la vida afectiva, emocional, apetitiva y sentimental; con su necesaria dependencia de la voluntad y sus influjos múltiples, directos e indirectos.

En esta realidad, el entendimiento no puede actuar aisladamente, y halla más limitada aún su esencial limitación intrínseca. Más aún, en muchos casos su visibilidad mental quedará enturbiada seriamente para poder apreciar la fuerza de la evidencia del objeto.

El problema no es fácil, y más para las gnoseologías de tipo intelectualista racionalista, que consideran intocable el entendimiento en su *rectitudo* gnoseológica. Tal actitud, que tantas dificultades crea en los problemas de la certeza y evidencia, proviene de un cartesianismo, más o menos visible, y muy concretamente, de la antropología cartesiana, que separa demasiado el entendimiento de la voluntad, creando un dualismo antropológico que imposibilita el problema del conocimiento humano. El mismo

Descartes palpó la dificultad cuando acudió a Dios para salvar el conocimiento y la verdad.

Creemos, por el contrario, en la unidad absoluta del *sujeto gnoseológico* o del *suppositum cognoscens,* como hemos explicado en otra parte.

Por lo tanto, no admitimos que el error sea *ateorético,* que sea un acto estrictamente de la voluntad, y que esté siempre determinado por elementos *extrateoréticos.* Consiguientemente, las precauciones contra el error no pueden ser gnoseológicas, sino que han de ser *ateoréticas,* consistentes en la *purificación moral,* que nos prepara para el interés *puro* por la verdad *pura,* y en la *purificación del espíritu,* que es el único camino para llegar a la verdad y evitar el error. Esta posición la sostienen algunos escolásticos (S. Vanni-Rovighi) y renueva la posición de Platón y San Agustín. Nos parece que se trata de una inconsciente injerencia teológica.

PROPOSICIÓN 2.ª: *El entendimiento humano no puede conocer el error como tal error y seguir en él; el error ha de entrar en el entendimiento disfrazado de verdad*

110. O, como afirmaban los escolásticos, el error o la falsedad no puede estar en el entendimiento sino *sub specie veritatis.* Lo que quiere decir que, cuando surge un juicio falso, la falsedad de ese juicio no está como *falsedad conocida* objetivamente en el entendimiento, sino que está como *verdad supuesta (non ut falsitas cognita, sed ut veritas existimata).*

Afirmar lo contrario supone una contradicción *in terminis,* porque una falsedad *conocida como tal* por el entendimiento *es una verdad;* para que no lo sea, es necesario que la falsedad no aparezca *como tal,* sino como su opuesto, la *verdad;* sin este requisito, el juicio falso se hace de todo punto imposible.

Si el entendimiento *conociese lo falso como falso,* conocería la verdad. La falsedad, por lo tanto, ha de disfrazarse de verdad para poder entrar en el entendimiento; de donde se sigue que, aunque sea capaz de error, el entendimiento humano es la *facultad de la verdad.*

111. *Aclaraciones.*—No pasa esto en toda clase de juicios. Hay que excluir de esta posibilidad del error gnoseológico los juicios de inmediata evidencia y concretarnos en los juicios mediatos, empíricos, etc.

Es claro que la voluntad influye en los juicios erróneos, pero no es ella, por lo dicho, la responsable única. Ella y el entendimiento son los componentes esenciales del *suppositum cognoscens,* y ambos, en diferente medida y diverso modo, intervienen en el error.

El texto de Suárez que inmediatamente copiamos viene a confirmar nuestra segunda proposición, aclarando que el entendimiento puede ser obligado gnoseológicamente por la *evidencia supuesta* y nunca por la falsedad ni supuesta ni real:

> "Ad veritatem potest intellectus necessitari, ad falsitatem autem no potest simpliciter et absolute loquendo, et ideo quoad exercitium numquam potest in falsum iudicium incurrere, nisi per liberam motionem voluntatis. Nam, seclusa necessitate, non potest determinari intellectus ad iudicium nisi per voluntatem, cum ipse liber non sit. Ratio autem illius differentiae est, quia intellectus non determinatur ex necessitate ad iudicium, nisi media evidentia rei cognitae, ut experientia ipsa docet et ratio, quia absque evidentia obiectum non perfecte applicatur potentiae, ut eam ad se ex necessitate trahat ac determinet; evidentia autem non potest falsum iudicium parere, quia fundatur in re ipsa cognita prout est in se, vel necessario resolvi debet in aliqua principia per se nota et manifesta" (DM IX s.2 n.6).

¿Tiene un valor humano el error?

112. La actitud absolutamente condenatoria del error no parece humanamente completa, plenamente satisfactoria. En el desarrollo del hombre en la historia y la cultura es imposible fijar en qué proporción influyeron la verdad y el error; pero sí podemos afirmar que el error no siempre influyó de manera negativa: grandes conquistas del pensamiento en la cultura se apoyaron en premisas que resultaron falsas. El error, como posibilidad gnoseológica, puede encerrar para el hombre una fuerza dinámica, en algunas ocasiones necesaria.

Indudablemente, históricamente es claro que el estudio de los errores ha sido un camino para llegar a la verdad. Más aún: parece una necesidad de la mente humana, una necesidad de catarsis intelectual, estudiar los errores cometidos por el hombre. Nuestra inteligencia está sometida a la duración y el tiempo, y quizá sea la historia del error humano lo que más nos sitúa en el proceso del tiempo y la historia y nos hace llegar a las zonas de la verdad.

El estudio del error humano no sólo no nos retarda en la llegada a la verdad, sino que él mismo es un "modo de verdad", "de conocer la verdad".

Es cierto que la polaridad gnoseológica *verdad-error* es un elemento dinámico de nuestro mundo cognoscitivo; el error y su posibilidad agudiza la curiosidad y excita la invención metodológica, depura los métodos mentales y lógicos y purifica los métodos experimentales: todo precisamente para evitar el error. Porque así como existe un deseo natural de saber, y saber con verdad, también *naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores,* lo que no impide que existan [3].

Error, pues, y *verdad* están íntimamente relacionados en la mente humana, y sin uno no podríamos comprender bien el otro.

El error, en la frontera misma de la verdad, excita a una investigación más minuciosa y delicada de los caminos de la verdad; obliga a limar y precisar nuestras afirmaciones, métodos, etc.; es un estimulante de la verdad, y debemos dar gracias a los que erraron, porque su error nos hizo acertar con el camino de la verdad (Aristóteles, Santo Tomás).

¿A qué distancia se hallan la verdad y el error?

113. La verdad y el error, dice E. Merch, no están separados por una zona intermedia, que no sería ni la una ni el otro. No sería prudente visitar esa zona intermedia.

Por el contrario, verdad y error se tocan en toda la línea: la verdad llega hasta el error, *completamente hasta el error.* Porque el detenerse antes, precisamente por alejarse del error, sería ya caer en el error, porque equivaldría a llamar falso lo que todavía es verdadero.

Siempre, pero sobre todo en los temas más peligrosos, es necesario guardarse de las precauciones inquietas y precipitadas, que harían desviar los sistemas para que no bordeen los abismos: los sistemas evitarán los abismos por sí solos si son verdaderos, porque la verdad por sí misma, sin necesidad de nuestros temores o nuestras habilidades, tiene medios de evitar el error.

A la verdad hay que dejarla actuar; por su misma lógica tiene en sí, y por su misma fuerza interna, el medio de alcanzar su pleno despliegue y desarrollo y llegar hasta los límites extremos. Y allí, en el punto preciso donde llega el error, sin que nadie intervenga que quiebre su línea armoniosa, se volverá sobre sí misma, no para evitar el error, sino sencillamente para ser verdad.

[3] Santo Tomás, *De unitate intell. contra averroistas,* prooem.; I q.22 a.2 ad 2; q.48 a.2 ad 3.

Creer que hay verdades peligrosas es hacer una injuria a la verdad. Hay solamente fórmulas desafortunadas y enunciados inoportunos.

El peligro, cuando se trata de la verdad, es detenerse en la semi-verdad, en una verdad mutilada, y entonces el peligro está no en lo que se tiene, sino en lo que falta [4].

Bibliografía

J. H. Nicolás, *Le problème de l'erreur:* Rev. Thom. LII (1952) p.328-357 528-566; L. W. Keeler, *The Problem of Error from Plato to Kant* (Roma 1934); Brochard, *De l'erreur* (París 1926); B. Gariepy, *De l'utilité des erreurs:* Laval Théol. et Phil. 19 (1963) 179; *L'examen des erreurs dispose a la vérité:* ibid., (1965) 47; Balduin-Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie* (1934); F. Marhenke, *The Problems of Error:* Public. in Phil. (Univ. of California) vol.10 (1928); G. Quadri, *Il pensiero filosofico di S. Agostino, con particolare reiguardo al problema dell'errore* (1934); M. D. Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur:* Mélanges thomistes (1923) p.253; L. de Guzmán, *El problema de la verdad* (Barcelona 1964).

Capítulo VIII

EL PROBLEMA DE LOS CRITERIOS

Sumario: Nociones preliminares.—Divisiones de la evidencia.—La evidencia, principio de certeza.—Problemática de la evidencia: 1. Indicaciones históricas.—2. El problema de los "tres criterios".—3. Multiplicidad de criterios: A) Criterios externos; B) criterios subjetivos; C) otros criterios; D) crítica general del problema.—Nota metodológica.—Nota sobre Husserl.—E) Conocimiento y lenguaje.

Parece claro, por cierto instinto gnoseológico, que la evidencia es tanto la última razón de toda verdad como la última causa de toda certeza, y que es por la evidencia por lo que distinguimos inequívocamente la certeza y la verdad. Por esto, el problema de la evidencia es uno de los más fundamentales en la investigación gnoseológica.

Nociones preliminares

114. La *evidencia* se nos presenta como una noción estrictamente indefinible; sólo admite una descripción analógica, inclui-

[4] E. Mersch, *Le Christ, l'Home et l'Universe* (Bruxelles 1962) p.105.

da en el mismo término: *evidentia,* de *videre.* De ahí que aun del mismo entendimiento decimos que *ve,* hablamos de *visión* del entendimiento, cuando se le presenta la verdad clara [1].

La palabra *evidencia* directa e inmediatamente parece indicar la *visibilidad de un objeto sensible;* y para que esa *visibilidad* se dé son necesarias tres condiciones: a) *realidad* del objeto, b) *luz* que lo ilumine, y c) *presencia proporcionada* en distancia. De aquí deducimos por pura analogía lo que debe ser la visibilidad gnoseológica o evidencia intelectual. Haciendo una transposición de las tres condiciones, hallamos que para la evidencia gnoseológica han de darse tres condiciones: α) la *verdad* o realidad del objeto; β) los *motivos* de esa verdad, es decir, la *luz* intelectual que los haga claros; γ) *actual representación* del objeto.

Dados estos elementos, la evidencia puede definirse como la *actual y clara inteligibilidad del objeto* o la *actual y clara manifestación del objeto.*

Por lo tanto, se da un elemento *objetivo:* la necesaria verdad del objeto: un elemento *subjetivo;* la perceptibilidad por el entendimiento de esa verdad; y la síntesis *objetivo-subjetiva* de ambos elementos, que es la *evidencia gnoseológica.*

Esta definición descriptiva de la evidencia nace de la misma naturaleza del entendimiento y de la realidad como objeto del mismo.

En efecto, la naturaleza del entendimiento consiste en que se conforme con las *cosas,* que se convierten, cuando son *objetos,* en medida del entendimiento. Por lo tanto, el objeto (la cosa manifestada a la mente) es la razón suprema del conocimiento.

Por otra parte, la realidad, la cosa, el objeto, es radicalmente *inteligible.* La evidencia consiste en la *actualización de esa inteligibilidad,* es un *lumen intelligibile* que, al ser captado por el entendimiento, produce el *actu cognitum,* el conocimiento verdadero. Parece, pues, que la *evidencia* es radicalmente una *propiedad del objeto,* mientras que la *certeza* es una *propiedad del acto cognoscitivo.*

Surge con claridad una necesaria relación entre *evidencia* y

[1] «Sicut... in nomine *visionis,* quod primum impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen ad omnem cognitionem aliorum sensuum: dicimus enim *vide* quomodo sapit... et ulterius etiam ad cognitionem intellectus... Et similiter dicendum est de nomine *lucis.* Nam primo quidem institutum est ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus: postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit significationem secundum quamcumque cognitionem...» *(S. Th.* I q.67 a.1). «Illa videre dicuntur quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem» *(S. Th.* II-II q.1 a.4).

certeza, que podemos calificar como una *relación de causa a efecto* (SUÁREZ, *De grat.* II 10,11; DM XIX 6,3; ST. TOMÁS, CG 3,154), lo que aparece claro aun en la certeza errónea, que nace de un defecto de evidencia objetiva. Esta necesaria relación ha dado lugar a usar indistintamente los términos *certeza* y *evidencia (S. Th.* II-II q.18 a.14). Que la evidencia fue siempre considerada como la fuente más luminosa de la certeza, lo atestigua Cicerón con estas palabras: "Nihil clarius ἐναργεία ut Graeci, perspicuitatem evidentiam nos, si placet, nominemus..." *(Acad.* IV).

Divisiones de la evidencia

La evidencia descrita suele dividirse sistemáticamente en:

115. a) *inmediata* y *mediata,* según que el objeto se manifieste al entedimiento sin o con *medio;* por ejemplo, las conclusiones deductivas son siempre de evidencia mediata;

b) *metafísica, física* y *moral.*

La *metafísica* se presenta como evidencia *absoluta,* es decir, fuera de toda condicionalidad actual y posible; el no-objeto queda absolutamente excluido.

La *física* y la *moral* no presentan ese carácter *absoluto;* la necesidad del objeto puede fallar en algún caso, o física o moralmente, y, por lo tanto, es una evidencia más limitada gnoseológicamente. ¿Se trata en estas evidencias de dos especies de *evidencia hipotética?* Esta evidencia hipotética crea el problema de la certeza física y moral *hipotéticas* y, además, toda hipótesis es exclusiva del entendimiento; la realidad siempre es absoluta. El problema se verá más claro en la gnoseología de la certeza (cf. c.9);

c) *matemática,* que puede ser inmediata o mediata, pero que no podemos incluir sin más en la *metafísica,* sino que la consideramos una evidencia estrictamente *formal,* de nivel exclusivamente *lógico.* Encierra una modalidad gnoseológica, porque no pocas veces se presenta con mayores exigencias de firmeza que la metafísica (DM I 2,9) [2];

d) *extrínseca* e *intrínseca.* La extrínseca no pertenece al objeto, sino al *medio,* concretamente al testigo; es la *evidencia del testimonio,* y de ahí su dificultad gnoseológica. La intrínseca es la misma evidencia objetiva, y puede ser: o *inmediata,* cuando

[2] Véase sobre este punto la actual problemática sobre la noética de la matemática y su dificultad gnoseológica.

el objeto (el enunciable) se presenta por sí mismo directa y claramente inteligible; o *mediata,* cuando necesita un apoyo gnoseológico o *medio* extrínseco para hacer aparecer esa inteligibilidad:

e) *de consecuencia,* siempre inmediata, que se identifica con la evidencia *formal lógica,* y es compatible con un raciocinio objetivamente falso; y la de *consiguiente,* siempre mediata, que depende de la verdad del antecedente y del medio.

f) Se da una *evidencia de credibilidad,* siempre extrínseca y mediata, y es la que hace *creíble el objeto,* ni tiene relación alguna con el enunciable, lo que descubre su dificultad gnoseológica. Es claro que la *evidencia de credibilidad* no es por sí misma objetiva, y puede ser ilusoria y falsa.

116. *La evidencia mediata.*—La evidencia *mediata* presenta alguna particular dificultad gnoseológica.

Es un hecho que la evidencia no siempre aparece presente, como en los casos de *certeza no evidentes.* Las "evidencias" sensitivas son muy limitadas, ya que en los *juicios de sensación* afirmamos *más* de lo que realmente percibimos; y ese *más* no es "evidente". Surge, pues, la cuestión de si la evidencia puede actuar *no por sí misma,* sino por algo *distinto de ella:* ese algo sería el *medio de evidencia,* o *evidencia mediata.* La pregunta gnoseológica es clara: ¿es posible esa *delegación gnoseológica,* como camino seguro para la certeza?

La multiplicidad de teorías sobre el criterio supremo de verdad demuestra que el problema no es claro en general, y mucho menos claro tratándose de la evidencia *mediata* en particular.

Conviene tener presente que la noción expuesta de evidencia es de mayor amplitud y mayor radio gnoseológico que la admitida por los antiguos escolásticos. Para ellos, la evidencia era *una* y *exclusiva,* y en un sentido restringido, era la *evidentia obiecti;* todo lo demás era *no-evidente,* aunque admitían la *evidentia testimonii,* no como *evidentia obiecti,* sino como *evidencia de credibilidad,* en la que ya intervenían elementos morales extragnoseológicos.

La noción que exponemos entiende por evidencia toda *manifestación clara del objeto a la mente,* de tal manera que ésta no pueda caer en error. Por lo tanto, la *inmediedad* del objeto no interviene directamente como elemento sustancial de la definición, y cabe la posibilidad de que esa manifestación *clara* se

opere por medios no inmediatos, es decir, no directamente por el objeto.

Esto supuesto, gnoseológicamente es posible un *medio de evidencia* para los casos de objetos no evidentes. Pero se exige:

el *medio* es su realidad *absoluta,* i. e., que realmente se dé, y no se trate de una mera ilusión, suposición, etc...; y

el *medio* en su realidad *realtiva,* i. e., que no tenga razón de ser, aun en cuanto realidad absoluta, sino una *relación necesaria* con el objeto no evidente.

El valor gnoseológico del *medio* depende de la naturaleza de dicha *relación;* por eso, en las relaciones *físicas* y *esenciales,* la dificultad no se presenta seriamente grave; en las relaciones *libres,* la dificultad es auténticamente grave, y su solución es difícil y no siempre posible, por ejemplo, en el conocer histórico.

Desde un punto de vista formal podemos formular las siguientes proposiciones:

la duda es inversamente proporcional al grado de evidencia, así como la certeza es directamente proporcional a la evidencia; luego

toda duda es irracional si se da evidencia suficiente, y toda certeza es racional o razonable con la misma evidencia;

la opinabilidad es racional cuando no se da evidencia suficiente y a la vez se dan razones probables;

la carencia de evidencia y de razones probables no crea opinión ni duda, sino simplemente ignorancia y no nesciencia;

la simple posibilidad teórica de una razón contraria ni destruye la evidencia ni la certeza consiguiente; una razón contraria probable las destruye y las convierte en opinión o duda.

La evidencia, principio de certeza

117. *Principio, motivo* y *criterio* constituyen la misma realidad considerada desde distintos puntos de vista:

principio es todo aquello de donde algo y de alguna manera procede; principio de certeza es, pues, aquello de donde procede o nace la certeza;

motivo es el mismo principio, en cuanto mueve al entendimiento a dar un asentimiento firme;

criterio es el mismo principio-motivo, en cuanto sirve para distinguir la verdad de la falsedad.

El *principio de certeza* es la razón gnoseológica del asentimiento cierto o de la aceptación firme de un enunciable, es decir, es la *razón objetiva* por la cual una *verdad* se impone a la mente y es conocida como *tal* verdad.

Cuando hablamos del principio de certeza, siempre hablamos en un sentido original y radical, que abarca toda certeza sin especificar los casos particulares o más exactamente *parciales;* y por lo tanto ha de tener ciertos caracteres imprescindibles. Tal principio ha de ser:

infalible, irreductible a cualquier tipo o grado de falsedad, ya que perdería su carácter de principio;

indemostrable, ya que lo haría gnoseológicamente inferior a sus premisas más evidentes que él, y no se podría presentar como principio supremo;

objetivo, no dependiente de una condicionalidad estrictamente subjetiva, ya que se trata de la evidencia del conocer objetivo;

simple, es decir, sin complejidad judicial; ha de ser una *nota* o *cualidad* del objeto que se imponga por sí misma sin complejidades mentales, que oscurecerían el principio como criterio.

Es, pues, el *principio de certeza* no un principio-enunciable del que, como de fuente única, nazca toda la certeza, sino un principio-cualidad común y primaria que determine la certeza en el conocimiento una vez captada en el objeto o, lo que es lo mismo, la necesidad evidente del objeto captada por la mente.

Podemos, por lo tanto, plantear la siguiente

PROPOSICIÓN: *La evidencia objetiva puede considerarse como el principio absoluto de certeza.*

Entendemos esta proposición en un sentido exclusivo, prescindiendo de toda la problemática que encierra el problema de la evidencia. Simplemente se afirma que, siempre que aparezca la evidencia objetiva, ha de aparecer necesariamente la certeza como valor gnoseológico.

Así entendida la proposición, es en sí misma evidente, porque tal evidencia es fuente necesaria de certeza, porque:

a) mientras no se dé una manifestación clara del objeto, la mente no lo podrá afirmar con seguridad gnoseológica (certeza); por lo tanto, esa manifestación es *necesaria;* y

b) una vez que se dé, la mente no necesita más para dar su asentimiento con seguridad gnoseológica, y por lo tanto esa clara manifestación es *suficiente.*

En otros términos, supuesta la evidencia objetiva y supuesta la captación de la misma por el entendimiento, éste no puede emitir un juicio falso sobre tal objeto evidente, porque:

o las cosas serían falsas, lo que sería absurdo, ya que las cosas se manifiestan *como son* y de ninguna manera *diferentes de como son;*

o el entendimiento por su misma naturaleza podría autodeterminarse hacia la falsedad, lo que repugna intrínsecamente, ya que la perfección del entendimiento es la verdad (*S. Th.* I q.16 a.2).

En conclusión: supuesta la evidencia objetiva explicada, ha de darse necesariamente la certeza en el entendimiento, porque entonces necesariamente: *a)* el entendimiento afirma ser lo que es, y *b)* no tiene posibilidad gnoseológica de equivocarse.

Esta demostración resulta analítica y evidentísima, y deja en el subsuelo, sin tocarlo, una problemática inmensa que afecta a la certeza humana; parte de una noción limpia y clara que analíticamente lleva necesariamente a la certeza, pero no nos aclara cuándo esa noción se realiza en el mundo de lo real gnoseológico.

PROBLEMÁTICA DE LA EVIDENCIA

119. Varios hechos gnoseológicos suscitan una problemática aguda sobre la evidencia:

a) Si toda *evidencia* es fuente de *certeza,* ¿toda *certeza* supone *evidencia?* Es decir: ¿son mutuamente convertibles los binomios gnoseológicos *evidencia-certeza* y *certeza-evidencia?*

b) El hecho de la *multiplicidad de criterios* indica, por lo menos, la dificultad de aplicación real del que hemos llamado criterio absoluto. Pero ¿no indica además que no es tan evidente como aparece en su noción analítica?

c) Se dan factores extraintelectuales del conocimiento humano, y se dan certezas no-evidentes (Suárez); ¿supone esto que la evidencia tiene límites infranqueables aun en el campo de la certeza? [3]

d) El recurso gnoseológico a las evidencias *mediatas,* ¿no plantea un serio problema de aplicación de la evidencia como principio absoluto?

e) Supuesta la realidad múltiple de los objetos (matemáticos, físicos, metafísicos, experimentales, morales...), ¿qué significa la evidencia en cada uno de esos órdenes, y cómo es posible en cada uno de ellos, y en qué grado es determinante de la certeza?

[3] DE ALEJANDRO, J. M., *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1967) 437-452; ID., *Los límites de la evidencia:* Pensamiento 24 (1968) 331-350; J. GIRARDI, *Les facteurs extraintellectuels de la connaissance:* Rev. Phil. de Louvain (1964) p.318-323.

1. Indicaciones históricas

120. Ateniéndonos a la preneoescolástica y a la neoescolástica, finales del siglo XVIII y siglo XIX principalmente, el proceso ideológico sobre el criterio de certeza, problema obsesivo a partir de Descartes, presenta ciertos caracteres críticos gnoseológicamente interesantes, y que justifican una investigación sobre la problemática de la evidencia.

Desde fines del siglo XVIII todos los gnoseólogos entienden la evidencia en un sentido agudamente *subjetivo*, lo que supone una importante limitación del campo de la evidencia; y, a la vez, afirman taxativamente que *si toda evidencia importa verdad, no toda verdad importa evidencia* (Dmowski, Lehen), lo que supone ciertas dudas sobre la universalidad exclusiva de dicho criterio. Son asimismo coincidentes en afirmar que la certeza *moral* (entendida generalmente en su sentido amplio) no pasa de los límites de una estricta probabilidad.

Si los filósofos neoescolásticos de mediados del siglo XX admitieron, sin mayor investigación, la evidencia como criterio universal, último, necesario y exclusivo, los filósofos del período que comentamos no sintieron la necesidad de semejante afirmación. Sienten preocupación gnoseológica por los criterios de verdad, pero señalan *varios* sin que entre ellos se dé una coincidencia clara. Es bastante típico el que admitan tres criterios muy generales: *sentido íntimo* (verdades de conciencia), *evidencia* (subjetiva, para los juicios de razón y entendimiento) y *sentido común* (como criterio general de naturaleza). También son características las fluctuaciones explicativas cuando tratan de determinar en qué consiste el ya para ellos restringido criterio de evidencia. Veamos concretamente algunos ejemplos, los más característicos [4].

A. de Guevara, que muere en los albores del siglo XIX y cuyas *Institutiones elementares* tienen gran difusión en el siglo XIX, vio ya que no eran mutuamente convertibles *evidencia-verdad* y *verdad-evidencia.* Da gran valor gnoseológico al *sentido común,* cuya finalidad es distinguir entre la verdad y la falsedad en las proposiciones que no tienen la claridad de los primeros principios. La evidencia es una cualidad *subjetiva* que se concreta en la realidad por el sentido común. Si queremos determinar en qué consiste este sentido común, Guevara nos dice que se trata de una *fuerza innata* y *seguridad interior* o un cierto *lumen rationis,* por el que nuestra mente distingue la verdad de la falsedad como con una especie de *tacto interior e inefable,* indefinible.

J. A. Dmowski († 1879) tampoco ve una evidencia objetiva como criterio universal y exclusivo. Al admitir los juicios *no evidentes* y las certezas dependientes de la voluntad, la evidencia queda bastante oscurecida. Sin embargo, nos habla de una evidencia-criterio *general,* pero se trata de una evidencia *en concreto* que identifica con la *disposición natural de nuestra razón* o de *nuestra racionalidad* para conocer la verdad; es una evidencia subjetiva fácilmente identificable con el *sentido común.* A veces esa evidencia *en concreto* es llamada *convicción profunda* de haber conseguido la certeza; esa certeza es el resultado gnoseológico de la *coacción de la probabilidad* a través y con la ayuda de la *libertad.* Dmowski, después de su lucubración, parece identificar la evidencia con el sentido común; pero no aparece la noción de evidencia tal como en la actualidad la defienden los escolásticos.

[4] Tomamos estos datos de *La certeza libre en la Filosofía Escolástica del siglo XIX,* de X. PETRIRENA (Bilbao 1965).

En la misma línea filosofan G. B. Pianciani († 1862) y S. Mancino († 1866): certezas inevidentes, imposibilidad de distinguir la certeza de la máxima probabilidad, y el sentido común, que, mientras Guevara lo explicaba como un "tacto interior", Pianciani lo describe como un "olfato espiritual". La evidencia, para estos autores, no aparece descrita como *luz* o *visión;* es una dimensión cognoscitiva opaca. Además, la verdad misma aparece más como bien de la voluntad que del entendimiento; el juicio es realmente del entendimiento, pero la certeza es de la voluntad. La evidencia, tanto como principio cuanto como criterio, queda en segundo término e inexplicada. Es muy posible que la evidencia sólo se atienda *negativamente,* es decir, lo que ha de ser evidente no es el enunciable directamente, sino la *imposibilidad de la imprudencia de la duda.* G. Romano, al sostener que la mayoría de los juicios son libres porque se emiten *sin la luz intuitiva de la verdad,* deja la evidencia en la misma opacidad crítica de los anteriores.

Más compleja y sistemática es la teoría de P. F. Rothenflue († 1869), aunque en el contenido gnoseológico avanza poco sobre los precedentes. Distingue entre *ratio, intellectus* y *sensus,* y su concepto de evidencia lógicamente cambia. Mientras la *razón* es la facultad del alma que percibe *inmediatamente* las cosas insensibles por sí mismas (ser, verdad, belleza, honestidad...), el *entendimiento* es la facultad de percibir *mediatamente* o por raciocinio.

En el problema de la evidencia, la *razón* y los *sentidos* se limitan a percibir; son las fuentes del conocimiento que presentan al *entendimiento* los materiales gnoseológicos. No podemos hablar propiamente de evidencia, a no ser en un sentido ontologístico, y consistiría en la misma percepción inmediata. La evidencia es propia del entendimiento, y se define como *intuición íntima* del mismo entendimiento; esta intuición es el motivo de toda certeza filosófica. Como se ve, estamos en el mismo concepto subjetivo de la evidencia, que nunca aparece como una cualidad del objeto; la evidencia es la razón individual o la *ratio individua.*

Existen otros criterios: *sentido íntimo, sentido común, sentidos externos, autoridad;* todos han de estar fundados en la evidencia, pero la garantía de la evidencia es la *intuición íntima,* que, en definitiva, viene a definirse por el sentido común. La diferencia entre sentido común y evidencia consiste en que el primero intuye la verdad, mientras la segunda ve la razón de la misma, con lo que parece que la evidencia es característica del entendimiento.

J. B. Bouvier († 1854), P. Fournier († 1855) y M. de Boylesbe († 1892) son bastante imprecisos, y sus conclusiones sobre la evidencia son muy oscuras, siendo claro solamente su desconocimiento de la evidencia como criterio universal y exclusivo de certeza.

Muy importante se nos presenta la obra del jesuita E. de Lehen († 1867). Parte de la realidad gnoseológica de los juicios no evidentes, y de una gnoseología fundada en la *prudencia gnoseológica* al tropezar con el problema de la *certeza moral* y las *certezas libres.* En el problema de la evidencia, a pesar de su gran perspicacia inquisitiva, no sale Lehen de los límites de la evidencia

subjetiva, que identifica con la luz natural de la razón que produce en nosotros una convicción invencible. En realidad vuelve al *sentido común* como criterio general de certeza. Esta es la evidencia general; la evidencia particular o ideal es la propia del orden metafísico. La general está en la base de todos los demás criterios, y detallándola aún más no podemos salir de los términos tradicionales: *lumen rationis, instinctus intellectualis, evidentia ex recto sensu, evidentia ex contradictione...*, que provocan la necesidad ineludible, la convicción invencible, la conciencia de saber que estamos ciertos.

G. C. Ubaghs († 1875) concibe su gnoseología en medio de una fuerte reacción contra el racionalismo, que le inclina insensiblemente hacia un tradicionalismo gnoseológico bastante suavizado.

En el problema de la evidencia diremos que la limita radicalmente por su *innatismo germinal,* base de su tradicionalismo, que, a su vez, le lleva a una afirmación de gran valor para los modernos socio-gnoseólogos, aunque éstos la entiendan en supuestos completamente diferentes: *el hombre se desarrolla intelectualmente dentro de la sociedad, y cuando se ve privado de este medio no se produce el desarrollo de su razón.*

Sin atender a la triple división de la certeza, se atiene a la división de certezas *evidentes* y *no evidentes* o *morales;* se da una evidencia no necesitante y, por lo tanto, no toda certeza tiene su origen en la evidencia; hay que defender una *fe natural* garantizada en último extremo por el *sentido común de la naturaleza.* Sistematizando su doctrina, defiende Ubaghs cinco criterios: dos para las verdades internas (evidentes), y son *sentido íntimo* y *evidencia intrínseca,* y tres para las verdades externas (no evidentes), y son *sentidos externos, testimonio humano* y *sentido de la naturaleza.* Ubaghs se atiene incondicionalmente a la *fe natural,* que define como un impulso tácito de la naturaleza, por el que asentimos a una cosa, cuya verdad no percibe nuestra mente por la luz de una verdadera evidencia o una evidencia interna. Aunque las tesis de Ubaghs, debido a su declinar ontologista, quedaron estancadas, en pleno siglo XX se ha defendido seriamente su tesis de la *fe natural* (Sawicki) como fundamento de toda certeza.

Concluyamos estas reducidas indicaciones históricas. La tesis de la evidencia como criterio universal, único, necesario y exclusivo de toda certeza, no aparece en la tradición filosófica escolástica; aparece, en cambio, una noción de evidencia subjetiva, a todas luces insuficiente para un conocimiento gnoseológicamente cierto. Aparece asimismo el *sensus communis* o *sensus naturae rationalis,* como elemento tradicional y constante de garantía sólida de la certeza; como asimismo el *instinto* o *fuerza de la naturaleza,* como raíz de la certeza, y más concretamente como raíz de las certezas no evidentes o morales. Por otra parte, ya dejamos indicado que la evidencia, tal como se expuso en la Escolástica desde mediados del siglo XX, es una concepción analítico-dialéctica, en sí misma apodíctica, pero con la inmensa dificultad de aplicación real, verdadera razón gnoseológica de la multiplicidad de criterios.

2. El problema de los "tres criterios"

Cf. Alesanco, T., *El instinto intelectual en la epistemología de J. Balmes* (Salamanca 1965).

121. La inducción histórica que acabamos de hacer nos demuestra que en la tradición escolástica el recurso a la *pluralidad de criterios* es evidente. En esta pluralidad aparece la posición de Balmes como la más sistemática y la más fundada de todas, y que merece una atención muy particular, porque arranca de la realidad gnoseológica y prescinde totalmente de ciertos *aprioris* puramente conceptuales.

En síntesis, Balmes parte de dos hechos: la *conciencia* es solamente dueña del fenómeno o afección sensitiva, y la *evidencia* sólo tiene dominio sobre la identidad, mediata o inmediata, entre ideas o conceptos. Pero tanto la evidencia como la conciencia se proyectan *extrasubjetivamente;* ahora bien, ¿existe alguna justificación crítica tanto de la trascendencia de la conciencia como de la objetivación de la evidencia? Balmes responde taxativamente; existe, y esa justificación es el *instinto intelectual.* Rechaza la evidencia del *principio de evidencia* y, consiguientemente, la convertibilidad de *verdad* y *evidencia,* como una solución arbitraria o una *petitio principii* del problema.

Balmes llega al problema plantándose en medio de las dos grandes corrientes de la época; el *empirismo,* que se contenta con la mera constatación de los fenómenos, y el *racionalismo,* que postula el puro valor de los principios; el primero no puede explicar el conocer científico, y el segundo da una explicación arbitraria y vacía. Kant había intentado una síntesis, pero resultó *subjetiva;* Balmes busca una síntesis explicativa *realista* y *objetiva;* ¿existe realmente un punto de apoyo gnoseológico para dar una explicación satisfactoria del conocer científico?

Balmes admite tres criterios, idependientes y a la vez solidarios entre sí: *conciencia, evidencia* e *instinto intelectual.* La conciencia para el *orden de los fenómenos;* la evidencia para las *verdades ideales;* el instinto para la *síntesis objetiva* del conocer científico. Se dan dos órdenes de conocimiento, el de los *fenómenos* y el de las *verdades ideales;* en el de los fenómenos no se da otro criterio que el de la *experiencia-conciencia;* y en el de las *verdades ideales,* sólo el criterio de *razón-evidencia.* La síntesis objetivo-científica se consuma gnoseológicamente en el *instinto intelectual* (FF I 16,66...).

a) La *conciencia* es el criterio que corresponde al orden de conocimientos experimentales; en el complejo del conocimiento humano aparece siempre un dato experimental, sólo captable por la conciencia. En ésta hay que estudiar:

hasta dónde se extiende el testimonio de la conciencia;

independencia y seguridad de la conciencia en su propio terreno;

intensidad y fuerza de la luz irresistible de la conciencia psicológicamente.

Cae bajo el dominio de este criterio todo aquello que podemos expresar al decir *lo siento, lo experimento...* Este *hecho* de conciencia es simplicísimo, inexpresable por el lenguaje; no es una idea, ni una combinación de ideas, y por sí no puede salvar la distancia entre sujeto y objeto, ya que la conciencia se presenta gnoseológicamente independiente. Pero aquí *no hay evidencia.*

b) La *evidencia* suele decirse que es una "luz intelectual"; es una metáfora bonita, y hasta exacta y oportuna, pero inútil, ya que ninguna metáfora sirve para explicar los misterios de la filosofía. Esa "luz intelectual" también la encontramos en muchos actos de conciencia que caen fuera de la evidencia. En realidad, es ambigua tal definición metafórica de la evidencia.

La evidencia está entrañada en la *necesidad* y la *universalidad* de las verdades que atestigua, y si no se dan esas dos condiciones, no se da evidencia; de lo contingente no se da jamás evidencia. Así:

que *yo soy un ser que piensa,* no lo sé por evidencia, sino por conciencia;

que *lo que piensa existe,* no lo sé por conciencia, sino por evidencia.

En ambos ejemplos se da certeza absoluta, pero el primer caso es un caso de contingencia; el segundo, un caso de necesidad universal, ya que en él se da, y no en el primero, una relación necesaria entre *pensar* y *ser,* relación absoluta.

Por consiguiente, la *conciencia* tiene por objeto lo individual y contingente; la *evidencia,* lo universal y necesario. Sólo y exclusivamente en Dios, fuente única de todo pensar y ser, se da la identidad completa entre conciencia y evidencia.

122. *c) El instinto intelectual.*—La mente humana no se resigna a encapsularse ni en el mundo de la *conciencia* (afecciones subjetivas), ni en el mundo de la *evidencia* (puras identidades ideales y algebraicas). Existe además un mundo real y *externo,* absoluto, en el que se corresponden gnoseológicamente *sujeto* y *objeto.* En otras palabras, Balmes huye de los idealismos subjetivistas y de la evaporación de la sensibilidad provocada por Kant; pero tampoco quiere ahogarse en la pura sensación, ya que el hombre viviría en una pura ilusión.

Existe la tendencia y la convicción espontánea del entendimiento humano de que tanto la conciencia como el entendimiento están estructurados para trascenderse a sí mismos fielmente sobre un mundo exterior. El problema está en explicar ese *trascenderse* del sujeto al objeto, de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva.

El criterio de *conciencia* es legítimo, pero encerrado exclusivamente en su campo fenoménico; lo mismo acontece con el criterio de *evidencia.* Ninguno de los dos sirve para justificar el paso del sujeto al objeto. Hay que buscar un tercer criterio, y ése es el *instinto intelectual.*

Es básico el hecho de la *unidad de la conciencia* y la *sustancialidad del Yo,* en la *unidad del "suppositum cognoscens".* La unidad de la conciencia es el punto de enlace entre el mundo de las ideas y el mundo de los hechos. Pero esa unidad de la conciencia no es la solución definitiva del problema de la síntesis objetiva. Balmes cree haber llegado a los límites de la razón. Pero la naturaleza, en su dinamismo profundo, se encarga de resolver en la *vida* lo que la limitada razón no puede resolver: la certeza de que a la serie de fenómenos conscientes corresponde una serie de realidades extensas, y de que las ideas y principios intelectuales reflejan un mundo de entidades y leyes absolutas, *está impuesta a todos los hombres filósofos y no filósofos por la sabia naturaleza.*

El *instinto intelectual,* como garantía crítica de la conciencia y la evidencia, es una necesidad indeclinable de la naturaleza, que se impone irresistiblemente al hombre y lo conduce en la vida sin esperar a dictámenes de la razón y aun en contra de sus cavilaciones. La naturaleza *racional* no ciega es la que dirime el problema, porque "cuando el espíritu se pregunta ¿por qué debes fiarte de la evidencia?, no puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero". Pero esta proposición ni es evidente ni se funda en nada.

Téngase presente que la *objetivación* es un hecho primitivo y

prefilosófico de la naturaleza humana, que así como impulsa al cuerpo a tomar alimento, así impulsa al espíritu a la objetivación de ciertas verdades que son necesarias para la acción y la vida racional; "el instinto intelectual nos hace creer como verdadero lo evidente".

La *objetividad* no es demostrable *a priori,* y la necesitamos; tampoco es un fenómeno de conciencia; es una fuerza que nos empuja hacia la objetividad de la verdad de las cosas.

El *instinto intelectual* no es una axioma, ni una proposición demostrable, ni es un simple hecho de conciencia; es un "irresistible instinto de la naturaleza", una ley necesaria de nuestro entendimiento, y su función esencial consiste en *cerciorar al entendimiento de que la idea es conforme a su objeto.*

Balmes deja su teoría incompleta en la esencia del instinto: ¿es el *sensus communis* de los escolásticos del siglo XIX?; ¿es la ley de todo conocimiento humano?; ¿es solamente un aspecto parcial de la evidencia? No se halla respuesta en la teoría balmesiana; pero sus fundamentos no se pueden rechazar fácilmente. La novedad de la teoría está en la actualización del *dinamismo del entendimiento,* en el descubrimiento de un *entendimiento activo* tal como hoy lo exponen algunas corrientes escolásticas [5].

3. Multiplicidad de criterios

La multiplicidad de criterios es un *hecho gnoseológico* que prueba la tesis de que verdad y evidencia no son convertibles. Para establecer un orden de exposición, hablaremos: A) de los criterios externos, y B) de los criterios estrictamente subjetivos.

A) *Criterios externos*

123. Se concreta el problema de los criterios externos en el *criterio de autoridad.*

Entendemos por autoridad el *derecho de exigir un asentimiento;* ese derecho se ejerce por la *autoridad gnoseológica,* que puede ser *divina* (asentimiento a un testimonio divino en la revelación) y *humana* (asentimiento a un testimonio humano). Queda claro que esta autoridad es *gnoseológica,* es decir, se funda en la *ciencia* y la *veracidad* del que ejerce la autoridad; cualquier otro tipo de autoridad queda totalmente fuera del problema del conocimiento.

Para los defensores del criterio de autoridad, éste ha de ser integralmente *exterior* al sujeto; fundamentalmente radica en una

[5] MARITAIN, en *El campesino del Garona* p.126-127, habla de la «certidumbre espontánea debida a esa especie de instinto de la razón que es el sentido común».

desconfianza radical en la razón humana, que busca un apoyo sólido fuera de ella misma. La forma histórica gnoseológica de esta posición se llama *tradicionalismo crítico:* la autoridad divina es la que ofrece las garantías más seguras de verdad, y esa autoridad nos es conocida por la *tradición.*

124. a) *Tradicionalismo absoluto.*—L. De Bonald sostuvo que la filosofía, si no empieza por un *acto de fe,* carece de sentido: "il est surtout philosophique commencer par dire *je crois*" *(Recherches philos.* p.62). Puesto este fundamento de fe, puede la razón llegar a algunas conclusiones filosóficas. El argumento de De Bonald es el siguiente: el hombre no puede pensar si no posee la imagen de los vocablos, ya que el lenguaje ni puede ser efecto del conocimiento, ni puede ser formado si previamente no se poseen los conceptos en la mente. Luego los hombre debieron necesariamente recibir conceptos y lenguaje (palabras) directamente de Dios por divina revelación, transmitida al género humano por la sociedad y la instrucción o tradición. De donde se sigue que la fe divina es complemento *natural* y *físico* necesario para la razón humana.

F. De Lamennais admite la misma fuente crítica de la revelación, que se nos hace cognoscible por la *raison générale.* Nuestras facultades son falsas, y el hombre sólo en la *sociedad* halla el medio de llegar a la certeza, porque Dios comunicó al primer hombre algunas verdades que después se nos transmitieron por la sociedad. Esas verdades se conocen por *fe.*

Muy afín a esta posición es el *fideísmo crítico:* nuestra razón es radicalmente débil, físicamente incompleta, y sólo la divina revelación, por lo menos indirectamente, ha de susbsanar esta debilidad radical que, por lo mismo, se constituye en criterio único de verdad (Huet).

b) Una forma más suave de tradicionalismo gnoseológico es la de los que sostienen una limitación en el campo de aplicación del criterio de autoridad divina. La revelación es *necesaria* tanto para las verdades *sobrenaturales* como para las *naturales* más elevadas, que no se pueden alcanzar por sola la razón (Bautain); o exclusivamente para las verdades morales y religiosas (Bonnety); o para un conocimiento claro de Dios, de la espiritualidad del alma y la obligación moral (Raulica), Ubaghs deja bastante oscura su tesis al afirmar que la revelación es ne-

cesaria para excitar y activar el dinamismo cognoscitivo de la razón.

c) *Otros criterios.*—el pragmatismo sostiene el criterio de la *utilidad práctica.* La verdad es una ficción útil en la vida; el error, una ficción inútil (Vaihinger). El *como si (als ob)* es el único criterio (James, Avenarius, Mach).

Proudhon sólo admite como válida la idea que nace del trabajo y que sirve de instrumento para el trabajo. Volker cree que el único criterio es la *comodidad mental* o *pigritia mentis.* Balfour, Brunetière y otros sostienen que el criterio de certeza y verdad es la utilidad *social,* mientras Schubert-Soldern admite, como único criterio, el *gusto* y el *placer.*

Un grupo racionalista extremo sólo admite como verdad lo que se presenta como demostrado por *demostración estricta;* es una secuela del cartesianismo, y es una posición muy frecuente en los científicos modernos.

B) *Criterios subjetivos*

125. *a)* Es ya conocido el criterio de Descartes de la *idea clara y distinta,* y también es conocido el criterio de T. Reid, del *instinto natural y ciego de la razón,* común a todos los hombres, por lo que se puede llamar *sentido común.* Jouffroy expresó la misma teoría diciendo que el principio de toda certeza es un *acto de fe ciega* en la capacidad de nuestras facultades para la verdad (cf. Sciacca, M. F., *La filosofía di Tommaso Reid,* o.c. vol.18 (Marzorati, Milano 1963). Se trata de una posición radicalmente escéptica.

b) No pocos proponen la *conciencia* como criterio definitivo de la certeza (Gallupi y los neokantianos); mientras otros tienen como criterio la *incognoscibilidad del contradictorio* (Spencer, Stuart-Mill, Schiller y, en general, los positivistas).

Hegel, N. Hartmann, Husserl, y particularmente todas las formas de la fenomenología, sostienen el criterio de la *Theory of Consistence or coherence,* algo así como *coincidencia constante de conocimientos.* Concretamente, Husserl se aproxima mucho a la *idea clara* cartesiana al establecer la *intuición eidética* como último criterio, que es la aprehensión o intuición inmediata del fenómeno. El mismo Husserl reconoce la inseguridad gnoseológica de su criterio, por la dificultad que existe en distinguir las intuiciones verdaderas de las falsas *(Log. Unters.* vol.2,1). N. Hartmann pretende apuntalar el criterio de Husserl recurriendo a la *comparación de dos conocimientos independientes sobre el mismo objeto (Metaph. der Erkenntnis* p.56 y 57).

126. *c)* Kant se preocupó por el problema del criterio porque, aunque es un ejercicio de logomaquia pretender averiguar "qué es la verdad", necesitamos un "criterio universal y seguro de la verdad".

Como los objetos son distintos para los distintos conocimientos, no parece posible que podamos hallar ese criterio en los mismos objetos, ya que "un criterio universal de verdad sería aquel que fuese válido para todos los conocimientos sin distinción de sus objetos". Pretender sacar el criterio del objeto (variable) es contradictorio, porque la variabilidad del contenido implica la variación del criterio. Al fallar, pues, la *materia* en darnos la posibilidad de un criterio, tenemos que buscarlo en la *forma* del conocimiento, o sea, en la *lógica del pensamiento.*

Pero hay dos lógicas: la *analítica* o de las reglas, y la *sintética* o trascendental, la de las funciones constitutivas. Ambas desempeñan su papel en la cuestión del criterio.

La *lógica analítica* expone las reglas necesarias y universales del entendimiento, y en tales reglas es donde ofrece el criterio de verdad; pero un criterio insuficiente, porque se refiere exclusivamente a la forma del pensamiento en general. Por eso es necesaria la *lógica sintética,* en la que se tiene en cuenta el objeto. El *apriori* estudiado en esta lógica no solamente se ajusta a las reglas puramente formales, sino que se aplica a las impresiones de la sensibilidad (fenómenos), categorizadas en el entendimiento. Sólo así pasamos del pensar puro al conocer objetivo. El criterio abarca la *materia* y la *forma* del conocimiento. Sin embargo, ese criterio es limitativo, ya que no habrá ni verdad ni certeza *más que en los casos en que nuestras categorías sean aplicadas a intuiciones;* en las ideas de la razón pura ese criterio es inaplicable. El criterio de Kant es "objetivo", pero no con la objetividad de la *cosa en sí,* sino porque es producido por la función "objetivante" del sujeto, y de ninguna manera, como hace el realismo, por el *objeto-cosa.*

C) *Otros criterios*

Kant limitó el campo de aplicación del criterio intelectual, pero se vio obligado a admitir algunas "verdades", como la existencia de Dios, la libertad, la inmortalidad, etc..., para las que no hallaba criterio en el orden intelectual. Recurre entonces al criterio de la *razón práctica* o *razón moral,* que se reduce a un criterio fundado en las *exigencias de la voluntad;* los *imperativos de la voluntad,* gnoseológicamente ciegos y estrictamente subjetivos, se convierten en criterio de verdad.

Renouvier sigue la línea de Kant al admitir que las verdades de orden moral sólo se admiten por un *acto libre de la voluntad.* Jouffroy sostiene que sólo un *acto ciego de fe* puede garantizar la verdad de nuestras facultades.

127. El existencialismo se acoge a la *experiencia vital* y a la *existencia subjetiva.* Pero esto necesita una explicación gnoseológica.

El existencialismo afirma que la única realidad *cognoscible* es la *existencia;* la *esencia* de la realidad nos es totalmente incognoscible, y las abstracciones que hacemos son simples ilusiones. No se puede hablar de un criterio estricto, ya que no conocemos ni la existencia más que por *contacto* y no por cognoscibilidad intelectual. Sólo se admite en el anti-intelectualismo existencialista un criterio *emocional, prelógico, vital,* etc., pero siempre *irracional.*

Kierkegaard se atiene a la *interioridad existencial,* dentro de un estricto subjetivismo gnoseológico: "la subjetividad es la verdad". Esa subjetividad es el culmen de toda gnoseología, frente a Hegel, que admitía la objetivación por el conocimiento. Aunque es oscuro y aún no resuelto el problema del subjetivismo de Kierkegaard, no parece posible eximirlo del peligro de un estricto subjetivismo gnoseológico (De Alejandro, *Crítica* p.385).

Es difícil sistematizar el pensamiento gnoseológico de Sartre, ya que su exposición se apoya en contrastes violentos de corte literario. Por una parte, Sartre no quiere resolver el *ser* en *conocer,* a la manera de los idealismos; por otra, no quiere ser un realista que admita la dualidad de *ser-conocer.* Quiere superar esta situación dual por medio de una tercera afirmación: el *ser* tiende dinámicamente a *dualizarse* en el *in-se* (objeto) y en el *per-se* (sujeto), que aparecen unidos en una "absoluta relación dialéctica". En esta posición no cabe más que un criterio puramente formal y sistemático, exclusivamente subjetivo. Toda la esencia de la Gnoseología está en la relación del *in-se* con el *per-se;* pero Sartre

no puede mantenerse en tal débil fundamento: por una parte, parece recluirse en un idealismo subjetivista, de matices solipsistas; por otra, parece atenerse a un realismo rígidamente materialista. Pero al sostener la imposibilidad de penetrar en el *ser,* queda situado en los límites de un escepticismo absoluto; sin embargo, cuando sostiene la exhaustividad del ser por el pensamiento humano, indudablemente se acerca decididamente a una forma inequívoca de idealismo absoluto. Ante esta equivocidad sustancial de la gnoseología sartriana, es imposible intentar determinar cuál sea el criterio de verdad en la misma. ¿Defiende un subjetivismo corriente cuando habla de "la presencia de la conciencia a la cosa", no al revés?

M. Heidegger es más ontólogo que gnoseólogo; la verdad es una realidad *ontológica.* El único existente no es el *hombre,* sino el *ser.* La ontología de Heidegger es *fenomenista* y *relativista,* es decir, se trata de una *manifestación pura* del ser, vacía de toda metafísica; ver, sentir, experimentar el ser, eso es todo. El concepto de verdad no pertenece al conocimiento, sino al *ser.* Indudablemente, Heidegger busca una *metafísica de la verdad,* busca una verdad ontológica, y no una verdad lógico-gnoseológica; pero la cuestión del criterio queda oscura, ya que la verdad es a la vez *ofuscación* y *cegamiento,* quedando reducida a una *actitud ontológica* y, por lo tanto, no proviene de la conciencia; la verdad es *revelación,* no *desvelamiento.* El criterio heideggeriano pudiera ser la *sinceridad auténtica ante el ser,* teniendo presente que la esencia de la verdad es la *libertad.* Heidegger hace una oscura mezcla del platonismo y del realismo aristotélico, pero deja sumergido el criterio de verdad en un profundo subjetivismo (cf. De Alejandro, *Crítica* p.383-389).

Jacobi, Rousseau, Schleiermacher y el anti-intelectualismo moderno se inclinan por los criterios estrictamente subjetivos, como el *sentido espiritual, fe afectuosa, sentimiento, inspiración personal.*

Gratry admite un *sentido divino* (derivado en otros a la *inspiración divina,* etc.). De los tres sentidos que tiene el hombre: el externo, el interno y el divino, este último es el verdadero criterio de toda certeza.

Dentro de los criterios subjetivos hay que registrar la *voluntad de creer* (Renouvier, Balfour, Mallock y los neokantianos), y el

ontologismo en todas sus formas (Malebranche, Gratry, Gioberti, Rosmini-Servati).

Las gnoseologías *simbólicas,* que no pasan de un puro relativismo, no pueden plantear seriamente el problema de los criterios, al sostener que la verdad no pasa de ser un mero símbolo del objeto.

Ya expusimos el criterio del *instinto intelectual* de Balmes. Newman admite la certeza en las nociones abstractas por un criterio analítico, mas en los conocimientos concretos no admite sino una probabilidad más o menos firme, por defecto de criterio seguro. En los conocimientos morales y de fe admite el *illative sense,* que si algunos traducen como *sentido instintivo,* creemos que coincide con el *instinto intelectual* de Balmes y que tiene notorias afinidades con la *certeza libre* (cf. J. ZARAGÜETA, *Balmes y Newman desde el punto de vista de su criteriología:* Rev. Fil. 7 [1948] 792...; D. ZENO, *The illative sense:* Franciscan Studies [1925] 91-138 196-213 263-300).

Blondel propone el criterio de la *necesidad de la opción libre* para los conocimientos concretos (DE ALEJANDRO, *Crítica* p.339).

128. Modernamente surge el *criterio de inmanencia,* que podemos sintetizar de la siguiente manera:

a) Los principios de la metafísica clásica son inútiles para la verdad, porque son oscuros y dan pie para todas las discusiones posibles sin solución;

b) aunque no fuesen ni oscuros ni discutibles, en el momento de nuestra cultura serían inadmisibles, porque se fundan en algunos axiomas indemostrables y en una noción de "verdad" que se puede dar por ya pasada;

c) de aquí se siguen dos posibilidades gnoseológicas:

o nos refugiamos en un escepticismo total, cosa que rechaza una mente equilibrada y sana,

o nos recluimos en *nosotros mismos* para encontrar algunos principios prácticos, de los que podamos partir para llegar a algunas verdades teoréticas;

d) por lo tanto, la *filosofía práctica* que está dentro de nosotros y que brota de nuestras exigencias más íntimas, es anterior a cualquier *filosofía teorética;* hemos de atender primeramente a la filosofía práctica, y antes que *saber* hemos de *creer;*

e) y esto tanto más cuanto que los principios teoréticos son mutables contingentes y relativos, ya que dependen de las exigencias subjetivas de la mente, de las inclinaciones, etc., que son variables con los hombres y los tiempos.

D) *Crítica general del problema*

La multiplicidad criteriológica indica claramente que en el problema de los criterios hay algo oscuro cuando se quiere concentrar todo en un criterio único y exclusivo. Por lo tanto, hay que proceder con toda cautela y objetividad.

129. a) Hay que distinguir entre los *criterios particulares* y el *criterio universal.* En los *particulares,* no se puede negar que muchas afirmaciones de las precedentes son *parcialmente* verdaderas. Así, por ejemplo, es cierto que algunos *criterios* dan tranquilidad de alma en la verdad poseída; mas esa *tranquilidad* es una señal *personal* y subjetiva de verdad; sin embargo, no hay razón gnoseológica alguna que la eleve a criterio universal gnoseológico.

b) Todo criterio estrictamente *subjetivo,* de cualquier manera que se explique, carece intrínsecamente de potencialidad gnoseológica para la verdad, porque el *objeto no se manifiesta a la mente,* y, por lo tanto, la mente no puede afirmar *lo que es,* ni mediata ni inmediatamente; falta, pues, una garantía de verdad, es decir, un criterio. El juicio queda sin control gnoseológico, no puede juzgar de su verdad al ser imposible toda comparación *con el objeto.* Consiguientemente, tales criterios, aunque *subjetivamente* sean satisfactorios, gnoseológicamente son totalmente inútiles.

130. c) *El criterio de autoridad.*—Suponiendo que se trata de una auténtica "autoridad gnoseológica", y que ésta nos aparece con todo objetividad, hay que admitir el criterio de autoridad como criterio gnoseológico, pero sólo en orden *particular* y *restringido.* La autoridad gnoseológica siempre produce verdades *segundas* o mediatas, que presuponen otras verdades *primeras,* total y necesariamente ajenas a toda autoridad. Y dijimos que se trata, aun en este caso, de un criterio restringido, porque hay verdades segundas y mediatas que nada tienen que ver con el criterio de autoridad, como son las conclusiones deductivas. Por lo tanto, el conocimiento garantizado por este criterio es un *conocimiento de fe,* sin que sea posible un *conocimiento de ciencia.* Encierra este criterio el difícil problema de las evidencias mediatas extrínsecas, es decir, el problema de la depuración gnoseológica del testimonio que, en definitiva, es el criterio. La admisión de tal criterio depende de que esa depuración sea estricta; de lo contrario, no habrá conocimiento cierto.

No vale objetar que el concilio Vaticano I afirmó que la autoridad divina es un medio aptísimo para conseguir la verdad. Porque allí se habla exclusivamente de un orden restringido de verdades, las *morales,* y no se plantea ningún problema gnoseológico de los criterios racionales de la verdad. Dios no puede ser la razón *gnoseológica* total del conocimiento humano, como pretendieron los tradicionalismos y los ontologismos.

Mas, aun en el orden restringido de las verdades *morales,* la autoridad de la revelación es sólo *moralmente* necesaria, no absoluta y físicamente necesaria. Si se trata de los *misterios* estrictos, la autoridad es la única fuente y el único criterio; pero la limitación llega al máximo y el objeto se escapa de los límites de lo naturalmente cognoscible.

La universalización del criterio de autoridad es una forma disimulada de escepticismo crítico; si esa "autoridad" se sale del orden gnoseológico, entonces se trata de un abuso incalificable y un delito contra la mente humana.

131. d) *El criterio de conciencia.*—Tenemos que admitir la necesidad de la conciencia para la gnoseología de la certeza, y la admitimos como *principio manifestativo* de los actos internos y como *condición* de toda certeza, porque en tanto podemos afirmar tener certeza en cuanto somos conscientes del valor de los motivos. Pero esto no es admitir que la conciencia sea el *criterio* de toda certeza, es decir, el *motivo determinante* de todo asentimiento cierto; y esto:

porque la conciencia se limita a las realidades (afecciones) puramente internas, silenciando totalmente lo estrictamente externo; tampoco garantiza la conciencia la conformidad del acto de conocimiento con su objeto, que ha de quedar patente con *otro* criterio; y, por fin, la conciencia *manifiesta,* pero no determina, no *mueve* el asentimiento. Ni siquiera en los actos internos o psíquicos el asentimiento es determinado por la conciencia, sino por la realidad del acto manifestado en la conciencia; además, los mismos actos internos aparecen en la conciencia como *pura presencia actual en el sujeto,* pero la conciencia nada dice con relación a su valor, naturaleza, causalidad, etc.

Por lo tanto, la conciencia es algo concomitante al criterio, pero no puede ser el mismo criterio por incapacidad gnoseológica de objetivación.

e) Otros criterios son prácticamente inadmisibles por inaplicables. El criterio de la *impensabilidad del contradictorio* se hace ininteligible, ya que si una parte es gnoseológicamente impensable sin el contradictorio, éste también lo es. El positivismo no puede proponer semejante criterio por el defecto de experiencia que presupone, y sin experiencia nada es pensable.

No falla menos el criterio de la *coincidencia de conocimientos.* El criterio de la *intuición eidética* es puramente subjetivo, y, además, no todos tienen la misma intuición y de la misma manera. El mismo Husserl desconfió de semejante criterio y evolucionó hacia el criterio de la *convergencia de notas,* que tampoco sale del orden de la subjetividad, influenciada ésta por los factores de la educación, cultura, medio ambiente... No se ve, pues, ni cómo es posible pasar con ese criterio de la subjetividad a la objetividad, ni cómo distinguir entre las intuiciones eidéticas verdaderas y falsas. Problema que silenció Husserl.

Tampoco satisface el criterio de N. Hartmann. La *comparación de dos conocimientos independientes* es gnoseológicamente irrealizable: ¿cómo es posible hallar dos conocimientos plena y totalmente independientes sobre el mismo objeto? Y queda en pie el problema de que ambos conocimientos provengan de una misma facultad esencialmente deformada; ¿qué criterio demuestra que la facultad no está deformada? O no hay solución o hay que recluirse en un cerrado innatismo.

No nos detendremos ahora en el criterio kantiano, y todos los demás criterios adolecen de un rígido subjetivismo que los invalida radicalmente.

Así no se puede admitir la *veracidad* y *sinceridad* como criterio gnoseológico, aunque sirvan de medida moral, problema completamente distinto.

Los *instintos* ofrecen a la Gnoseología cierta dificultad. Indudablemente, los instintos llamados *ciegos* (y todo instinto por su naturaleza lo es) no pueden admitirse como criterios de conocimiento, que es *visibilidad.*

Mas cuando se habla del *instinto intelectual* surge la duda, ya que entonces no parece que se trata de una simple afección subjetiva, falible y cambiable, sino de algo que podría llamarse *dinámica cognoscitiva* del entendimiento, y entonces el término *instinto* puede ocultar una realidad gnoseológica de alto valor crítico. Es posible que la moderna teoría de la dinámica del en-

entendimiento o *teoría de la afirmación* no sea otra cosa que el desarrollo crítico del instinto intelectual.

132. *Nota metodológica.*—Para no confundir en este intrincado problema la realidad y los medios de acercarnos a ella, es decir, la verdad y sus motivos, convendría distinguir entre la *evidencia* de la cosa manifestada a la mente y los *medios* o criterios por lo que conseguimos aquella evidencia. La evidencia es la razón formal de la verdad, los medios de ninguna manera lo son. Los medios para conseguir la evidencia pueden ser múltiples: *autoridad, intuición, demostración,* etc.; incluso los medios subjetivos, aunque ellos solos sean estériles en Gnoseología, pueden de hecho, en la realidad concreta, ayudar a otros medios para que nos conduzcan a la evidencia. Es evidente que la *simpatía* nos puede ayudar a conocer mejor un objeto en cuanto nos aplica más intensamente a descubrir los medios objetivos. San Agustín pone precisamente la *simpatía* como un medio de mejor conocimiento. Por eso, aunque la evidencia sea el principio absoluto de la certeza, pero teniendo presente que no todas las certezas dependen tan directamente de la evidencia (las certezas no-evidentes), sin embargo, los criterios parciales y aun los subjetivos pueden ayudar a conseguir la certeza. Téngase presente que partimos siempre y vamos hacia una *gnoseología de la persona.* La evidencia clásica, en su sentido único y absoluto, es una noción demasiado abstracta, se refiere a la *facultas cognoscendi* y no al *suppositum cognoscens;* esa *facultad* no existe separada y en estado de pureza, sino que está engarzada en una realidad complejísima, en el *suppositum,* en el que influyen todos los criterios antes indicados, y no solamente ellos, sino una cantidad de elemento *irracionales,* que gnoseológicamente hemos de tener muy presentes. Por lo tanto, sólo rechazamos los criterios anteriormente indicados, en un sentido universal y exclusivo, no en un sentido particular.

Convendría tener presente al hablar del criterio de autoridad, concretamente de la *autoridad divina,* las siguientes puntualizaciones.

El principio de certeza pertenece siempre al orden *lógico,* y nunca al orden *ontológico.* El principio de certeza ha de ser infalible, y la autoridad divina es infalible. Mas la autoridad divina, como suma verdad, está en el orden ontológico y no es ni puede ser razón formal gnoseológica del conocimiento humano; si así fuera, sería absolutamente imposible el error en la mente humana. Dios es la suma e infinita verdad, pero la autoridad divina no lo es (Geny); antes de llegar a ella, hemos de pasar por muchas verdades y medios gnoseológicos que tienen que garantizarla ante la mente humana. Es natural al hombre recurrir a la autoridad, pero no en todos los casos, sino solamente en algunos particulares; y en ésos, casi nunca se trata de una verdad propiamente dicha, sino de una actitud humana de prudencia y acierto. El consentimiento u opinión *general* nunca es criterio de verdad y certeza; es, por el contrario, un criterio de prudencia y sociabilidad.

133. *Nota sobre Husserl.*—Quizá es Husserl el gnoseólogo moderno que estudió más profundamente el problema de la evidencia. Su Fenomenología, suma de utopía y positivismo, reduce el mundo a fenómeno por obra de la *epojé,* y como fenómeno el

mundo depende del Yo trascendental, origen de todo ser. Es el *Cogito* husserliano, convertido en el *a priori* universal, constitutivo del ser y su guía trascendental. La Fenomenología es el método para la clarificación de ese *a priori,* del Yo trascendental. Husserl busca como centro de esa clarificación la *apodicticidad.*

En su antropologismo gnoseológico, Husserl afirma que el hombre no es racional, sino que ha de *racionalizarse,* dando a la Gnoseología un sentido teleológico. Por eso la Fenomenología y, en general, la filosofía son funciones de *humanización;* por ellas llega el hombre al ejercicio y función plena de su razón.

Esto supuesto, la *apodicticidad,* la *clarificación* buscadas por Husserl, nos llevan necesariamente al problema de la *evidencia,* que viene a ser el tema central de la Fenomenología.

a) ¿Es la evidencia un criterio de verdad? Por sí misma, *no;* ha de someterla a una crítica depuradora, ya que:

la evidencia, aun la que llamamos apodíctica, puede ser engañosa;

la evidencia no sólo tiene grados de claridad, sino que puede ser equívoca y oscura;

la evidencia puede llevarnos a desembocar en la duda;

la evidencia es una de las condiciones subjetivas de la verdad, sin que por eso haya que reducirla a un puro sentimiento subjetivo.

Por consiguiente, la evidencia carece de la total y absoluta seguridad gnoseológica que se ha pretendido.

b) Distinguiendo entre *pensar* (concepto vacío) y *conocer* (concepto lleno de objeto, que supone la adecuación entre pensar y cosa pensada), la *verdad* consiste en la *síntesis de coincidencia,* y esta síntesis es la *evidencia,* que sólo se da en el conocer estricto. La noción husserliana de la evidencia queda oscura, porque la síntesis-evidencia se da en el núcleo de una intuición; mas al no saber con exactitud lo que nos da la intuición, resulta que tampoco sabemos qué nos garantiza exactamente la evidencia.

c) La evidencia husserliana es el modo del *Cogito* cartesiano según la versión de Husserl. Husserl quiere volver a las cosas mismas que se nos dan en la intuición. Pero ¿qué es la intuición? Es un acto de mi conciencia; de donde volver a las cosas mismas es volver sobre la propia conciencia. Entonces nos hallamos con que la realidad se constituye a partir del *Cogito,* sin poder salir nunca gnoseológicamente del círculo de la conciencia.

¿Qué es, pues, la evidencia? No podemos hablar de algo *existente* de lo que no podemos tener experiencia; y si el mundo se reduce a fenómeno y la conciencia es la condición de la posibilidad de aparición de los fenómenos, resulta que la conciencia es una de las condiciones subjetivas de esa posibilidad de aparición. Si Husserl cambia el sentido del *ser* (éste no *viene de,* sino que *sale de),* ha de cambiar asimismo el concepto de evidencia; pero en este caso *teoría del conocimiento* y *teoría del ser* se identifican, *gnoseología* y *ontología* se confunden. Lo que nada tiene de extraño, ya que la Fenomenología es una *egología.*

La evidencia se reduce, por lo tanto, a una corrección del juicio, y sólo en nuestra conciencia podremos hallar un criterio de verdad; ésta tampoco resulta de una adecuación de una realidad autónoma, ya que más bien es un modo de aparecer de la realidad. Según Husserl, la evidencia no es *criterio de verdad,* sino

criterio de objetividad, es decir, es un proceso de identificación de la unidad intencional en la multiplicidad de apareceres. La evidencia es una forma general de intencionalidad, por la que se nos ofrece la objetividad intencional.

d) La evidencia se escalona en grados de perfección, desde las evidencias apodícticas hasta las imperfectas o las viciadas por la intencionalidad. La evidencia del *Cogito* es apodíctica, más no adecuada, porque es solamente la presencia vital del Yo. Sobre la evidencia está el *Cogito* como ser absoluto, origen de cualquier otro ser. *Verdad-evidencia-objetividad* son valores correlativos, pero no son realidades causalmente gnoseológicas.

Las preguntas son claras: ¿tiene el ser exclusivamente una dimensión gnoseológica? ; ¿es la evidencia exclusivamente una dimensión de la conciencia y del *Cogito?;* ¿qué ha de entenderse por evidencia no adecuada o imperfecta? ; ¿cómo la evidencia puede, sin salirse de la conciencia, objetivar? ; ¿qué significa la "cosa misma" si el *Cogito* es el fundamento original de todo ser? ; ¿quién garantiza es "mismidad-cosa" si la evidencia se nos presenta como un modo de la conciencia y si la intuición por sí no puede garantizar gnoseológicamente nada?

Husserl abordó el problema con audacia, y hace análisis agudos y aceptables; pero deja enormes oscuridades a la hora de concretar. Acude vitalmente a la evidencia, y en ello obedece al instinto gnoseológico humano; pero sistemáticamente destruye el objeto de ese instinto encerrándose totalmente en el *Cogito,* en el Yo.

Pueden consultarse las versiones españolas de las obras de HUSSERL: *Investigaciones Lógicas* (Revista de Occid., Madrid); *Lógica Formal y Lógica Trascendental* (México 1962). En francés las fundamentales *Méditations cartésiennes* (París 1953).

E) Conocimiento y lenguaje

134. De Bonald trató simultáneamente el problema de los criterios con el problema del origen del lenguaje humano. Esto justifica el que toquemos aquí este oscuro problema tan íntimamente unido a la Gnoseología como dimensión y expresión de la persona, ya que el lenguaje tiene necesariamente una relación lógica como expresión del conocer.

a) El planteamiento es históricamente muy complejo, y es difícil reducir a síntesis las diversas opiniones.

Según algunos (Platón, Pitágoras, estoicos), el lenguaje es algo *innato* a la naturaleza racional; según otros (Aristóteles, Demócrito, Epicuro), el lenguaje es algo *convencional.*

Son muchos los que recurren a Dios como dador del lenguaje al hombre:

o *directamente,* por la incapacidad radical del hombre para descubrirlo y hallar su conexión con la idea (De Bonald, De Maistre, Lamennais, Sicard, Hamann);

o *indirectamente,* y de múltiples maneras:

— es una *invención* del hombre por el mismo poder de su naturaleza racional *(teoría de la invención* del empirismo inglés);

— es una *formación mimética* de los sonidos de la naturaleza *(teoría onomatopéyica de De Bosses);*

— es una *formación evolutiva* natural de los gestos y expresiones inarticuladas que manifiestan estados pasionales y afectivos *(teoría interjeccional* de Vico, Condillac, Darwin);

— es algo formado por el hombre, que *ya* ha sido creado con la facultad de hablar como consecuencia de su naturaleza racional (Donoso, Renan);

— es algo producido a la vez por Dios y el hombre (Donat, Boyer, Beraza), teoría que no explica nada.

b) No creemos posible una solución definitiva del origen del lenguaje humano, y es muy posible que todas las explicaciones dadas tengan algo de verdad.

Parece cierto que la *capacidad de expresión,* como la posibilidad radical del *lenguaje,* es una consecuencia de la recionalidad del hombre, que sería inconcebible sin esa capacidad. Y esto, sin acudir a ningún influjo especial, ni directo ni indirecto, de Dios.

Hablamos del *lenguaje;* porque si nos referimos al *idioma,* nos parece claro que es obra del artificio humano, y es consecuencia de múltiples circunstancias ambientales de la educación [6].

135. *c)* Novísimamente se ha sometido a nuevas consideraciones el problema del lenguaje y el conocimiento, en la obra de Adam Schaff [7].

Indudablemente existe el problema del papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento gnoseológico. Y este problema preocupa ya desde Herder y sigue preocupando en Wittgenstein con su positivismo lógico; entre ambos extremos se hallan Humboldt, Trier y Weisgerber, con su teoría del "campo lingüístico", y la teoría del "convencionalismo" de Poincaré, Duhem, Le Roy, Adjukiewicz.

Actualmente, las teorías parten de un como postulado inicial: el lenguaje no es un mero reflejo de una realidad objetiva que está fuera de mí, sino que, de una u otra manera, es una creación humana que configura mi conocimiento. Personalmente cree-

[6] Cf. SPENGLER, *La decadencia de Occidente* II p.157...

[7] En su obra *Lenguaje y conocimiento,* vers. esp. (Méjico 1967). La mentalidad marxista de Schaff no oscurece el limpio planteamiento del problema, con presupuestos discutibles.

mos que esta *configuración del conocimiento por el lenguaje* es la conquista más apreciable de la investigación moderna en este problema.

Herder afirmaba que el lenguaje no sólo era el instrumento del pensamiento, sino también su tesorería; Humboldt admitía que el lenguaje era *creador de pensamiento;* cada idioma tiene su "forma interna", que podemos identificar con el *Volkgeist,* y que determina la cosmovisión de cada "comunidad idiomática" y el comportamiento de sus individuos. Humboldt insiste en su teoría de los "campos lingüísticos", una teoría semántica según la cual el significado de cada palabra no depende exclusivamente del contexto en que se halla inserta, sino del "campo" a que pertenece. Los diversos "campos" de una lengua nos revelan la estructura interna de ésta. Esta concepción estructuralista de Humboldt deja un poco al margen el problema de los orígenes, pero está acertada en cuanto, según creemos, es la semántica el primer hilo conductor para llegar a una solución aceptable.

Cassirer, idealista, crea un *creacionismo simbólico:* el lenguaje es una *forma simbólica,* como los mitos y las artes; el lenguaje es la más importante y proviene de la energía espiritual creadora del hombre ante la contemplación del mundo.

El positivismo lógico y el convencionalismo se fundan en la autonomía del espíritu en la creación de las leyes de la ciencia; y, según eso, el lenguaje viene a ser una creación arbitraria del hombre (Boutroux, Poincaré).

d) Las investigaciones continúan por los caminos de una nueva ciencia, la *Etnolingüística* (Sapir, Whorf), lo que puede ser un camino serio para llegar a conclusiones aceptables, aun dentro de su empirismo.

El lenguaje es un elemento organizador de la experiencia, como es el elemento configurador del mundo y de la realidad social en la que se produce y se desarrolla. El lenguaje es un guía en la realidad social (Sapir); nuestra cosmovisión es una proyección, más o menos consciente, de nuestras estructuras lingüísticas, de nuestro lenguaje, que nos da organizado el fluido caleidoscópico de la experiencia; por el lenguaje llegamos al cosmos, y sin el lenguaje tendríamos el caos.

e) Como se puede apreciar, las afirmaciones son serias, y Schaff se muestra muy prudente en ellas. Pero se ve claro que aquí se plantean cuestiones muy importantes gnoseológicamente

(y se las plantea Schaff), como pueden ser: *lenguaje y pensamiento, lenguaje y conocimiento objetivo, lenguaje y cultura,* y los problemas que están en ellas implicados.

Se podría formular una pregunta, ya muy directamente gnoseológica: ¿hasta qué punto puede darse un pensamiento sin lenguaje?

Sería aventurado empeñarse en una respuesta, ya que nos encontramos con todos los extremos, desde los *dualismos* absolutos (pensamiento y lenguaje son *dos* cosas) hasta los *monismos* más radicales (pensamiento y lenguaje se *identifican* absolutamente). Parecería aceptable una posición intermedia, la de un *monismo moderado:* son *dos* cosas en cuanto no son idénticas; pero es *una* en cuanto forman un todo absolutamente inseparable. Entonces el origen del lenguaje sería la naturaleza racional del hombre, por la capacidad natural de poder expresarse. *Socialmente* parece imposible un pensamiento sin expresión o sin lenguaje (hablado, escrito, mimificado). Por lo tanto, es posible afirmar que el lenguaje es un conformador del pensamiento, en cuanto que el pensamiento halla en la palabra su molde.

Pero, gnoseológicamente, ¿es el lenguaje un medio de conocer la realidad? ¿Es el lenguaje un *reflejo,* más o menos directo, de la realidad conocida? El lenguaje, en las teorías *creacionistas,* ¿*crea* objetos de conocimiento?

Aunque el problema es más complejo y las opiniones múltiples, parece claro que el lenguaje es siempre la expresión y signo de un conocimiento, nacido de algo que se presenta objetivamente al entendimiento. Y así el lenguaje, gnoseológicamente, es *reflejo* por ser signo del conocimiento; pero es *creación,* porque, al ser depositario de la experiencia y de la praxis heredada, configura de un modo determinado un conocimiento concreto, creando una cosmovisión asimismo concreta. Schaff sugiere que, en las etapas prelingüísticas del hombre, es el lenguaje el elemento orientador de la misma experiencia sensible para darle un sentido, una orientación.

Sin embargo, hay que huir del peligro de creer que los diversos lenguajes, en las diversas comunidades, puedan crear sectores estancos y aislados. Schaff admite que el común destino biológico de la humanidad constituye un fondo único para todas las culturas y para la colaboración de todos los hombres.

Bibliografía

PERELMAN, CH., *Evidence et Preuve:* Dialectica 41/42 (1957); ACTA II CONG. THOM. (Roma 1936), comunic. de G. CERIANI, A. ETCHEVERRY, M. FLORI, B. DE RUBÍ, M. PRENANT, *Le sentiment d'évidence:* Rev. Phil. 141 (1957) 169; P. WINTRATH, *Uber die objektive Evidenz:* Divus Thomas 11 (1933) 427; H. HAROUX, *Le critère de convergence dans la connaissance de la personne:* Rev. de Phil. de Louvain 47 (1949) 109; J. BOUCHE, *Evidence:* Dict. Théol. Cath.; A. ETCHEVERRY, *De munere evidentiae in critica cognitionis;* J. HORST, *The Ultimate Criterion and Motive of Truth and S. Thomas:* ACTA CONG. THOM. (Roma 1936); J. M. DE ALEJANDRO, *Los límites de la evidencia:* Pensamiento 24 (1968) 331-350.

CAPÍTULO IX

SOBRE LA CERTEZA

SUMARIO: A) Noción nominal de certeza.—Definición real y formal de certeza.—Crítica de la definición de certeza.—B) Definición completa de certeza.: Preámbulo histórico: *a)* preámbulos; *b)* definición y análisis; *c)* factores irracionales.—Divisiones de la certeza.—C) El problema de la certeza libre.—Cuestiones complementarias.—D) La certeza natural.

136. La certeza es un hecho humano y primitivo anterior a toda reflexión filosófica, es un hecho espontáneo de la naturaleza cognoscitiva del hombre. Es un hecho fundamental e innegable, y en su justificación racional está la justificación de toda gnoseología, no en su negación. La gnoseología de la certeza no consiste en averiguar si se da o no se da la certeza humana; no existe ninguna justificación racional para una "filosofía" que intentase cosa semejante, ya que los hechos están fuera del dominio filosófico. La gnoseología de la certeza pretende exclusivamente desentrañar la naturaleza y origen de ese hecho, para llegar así a su justificación gnoseológica, elevar a nivel científico-sistemático un hecho natural y absoluto. Partimos del hecho de que la "certeza es para nosotros una feliz necesidad; la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos..." [1]

[1] BALMES, FF I 2,9; 2,11; 3,31; 3,36.

A) *Noción nominal de certeza*

Así como la *e-videncia* proviene etimológicamente de *videre*, la *certeza* proviene de *cernere;* en este sentido nominal ambas parecen identificarse. Sin embargo, gnoseológicamente significan cosas distintas [2].

El término *certeza* no expresa tanto el *asentimiento* que denominamos cierto cuanto la *firmeza* que presenta a la conciencia ese asentimiento; por lo tanto, en el complejo *asentimiento-firme*, el término certeza expresa *in recto* la *firmeza, in oblicuo* el asentimiento; impropiamente, y por una cierta metonimia, indica el objeto acerca del cual se da un juicio cierto.

Este primer contacto con la noción de certeza ya nos pone de manifiesto que la certeza es una *affectio subiectiva,* es una modificación del sujeto que sólo traslaticiamente pasa al objeto o al enunciable. La *certeza es, pues, una cualidad del acto mental,* así como la *evidencia es una cualidad del objeto o cosa. Directamente,* ni hay objetos ciertos ni conocimientos evidentes; sólo *indirectamente* se da esa trasposición gnoseológica (TONGIORGI, *Lógica* n.404).

DEFINICIÓN REAL Y FORMAL DE CERTEZA

137. Una reflexión elemental sobre lo que llamamos *certeza* nos descubre tres características esenciales de la misma: es un estado *mental,* de *adhesión* y de *firmeza.* Ni en los estados *dubitativos* ni en los *opinativos* se dan estos tres caracteres; porque aunque la *duda* y la *opinión* son estados de la mente, mas en la duda no se da *adhesión* al enunciable, y en la opinión no se da *firmeza.* Por lo tanto, la esencia gnoseológica de la certeza hay que ponerla en la *firmeza* de la mente en la aceptación del enunciable. Es una *firmeza* o seguridad gnoseológica que se apoya sólidamente en la exclusión de todo enunciable opuesto al aceptado, precisamente por la evidencia que éste manifiesta.

Así, pues, la certeza es un complejo gnoseológico que se funda tanto en la *exclusión del enunciable opuesto* como en la *firmeza en la aceptación del enunciable propuesto.*

[2] La palabra *certeza* es un término intruso proveniente del italiano hacia comienzos del siglo XVII. El término español es *certidumbre* (del acusativo *certitudinem). Certeza* es un término más racional; *certidumbre* lo es más humanístico y más rico en posibilidades gnoseológicas y, desde luego, más conforme con nuestra gnoseología del *suppositum cognoscens.*

Exclusión y *firmeza* no significan gnoseológicamente lo mismo. La exclusión es una exigencia negativa, y por sí sola no bastaría para la certeza; es siempre absoluta y no admite más o menos. La *firmeza,* por el contrario, es un carácter positivo y no depende de la exclusión, sino de la evidencia objetiva del enunciable, y, por consiguiente, es variable por ser directamente proporcional al motivo o evidencia.

Por esta razón, Suárez define la certeza como una *propiedad especial del juicio que asiente con firmeza* y supone necesariamente un conocimiento verdadero[3].

La *exclusión,* como acabamos de indicar, es el elemento negativo de la definición de certeza. Abusivamente se ha empleado el término *miedo* al enunciable opuesto *(formido oppositi),* complicando el verdadero sentido de la certeza. Ha de entenderse un *miedo intelectual* (no pasional afectivo), y consiste en la visión intelectual de una posibilidad positiva del enunciable opuesto. El término *miedo, temor,* etc., es oscurecedoramente equívoco.

[3] *De gratia* I c.9 n.2; II c.10 n.8. Cf. PESCH-FRICK, *Inst.* I p.639. Esta explicación primera coincide con la doctrina de la gran tradición escolástica. Véanse algunos testimonios:

D. THOMAS: «Cognitionis certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo, quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re, sicut est, et quia existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine causae ad affectum, ut dicatur ordo causae esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit» *(De verit.* q.6 a.3).

SUÁREZ: «Certitudo una est simpliciter, alia secundum quid... Hic vero per certitudinem intelligimus eam quae excludit omnino formidinem seu dubitationem aut periculum falsitatis. Altera vero intelligitur certitudo moralis, quae est de his rebus, quae ut plurimum ita sunt, licet possint interdum deficere... Ulterius vero... certitudo distinguitur a Durando... in certitudinem evidentiae et certitudinem adhaesionis, additque Durandus priorem esse veram certitudinem, quam Bonaventura etiam speculativam appellavit... De posteriori dicit Durandus non mereri nomen certitudinis, quia potest esse interdum de re falsa» *(De fide* d.6 s.5 n.6).

«Potest autem haec certitudo oriri ex evidentia rei, vel in se, vel ex principiis evidentibus, vel solum ex aliquo principio extrinseco, ac proinde esse de veritate non visa, non evidenter sed obscure cognita» *(De gratia* IX c.9 n.3).

BÁÑEZ: «Quod certitudo sit firma adhaesio intellectus ad obiectum secundum firmam et stabilem rationem veritatis» (IN II-II q.4 a.8).

CARD. DE LUGO: «Ut regulam clarionem statuamus ad definiendum qui actus dicendi sint certi et quid intelligamus nomine certitudinis, dicendum imprimis est... certitudinem cognitionis duo includere, nempe necessariam connexionem cum veritate, et firmam adhaesionem ex parte intellectus ad obiectum: itaque cognitio certa habet eo ipso repugnantiam cum falsitate» *(De virt. fid. div.* d.6 c.1 n.14).

SALMANTICENSES: «Certitudo formalis... consistit in firma adhaesione intellectus ad verum... quia certitudo ut cum sit perfectio intellectus respicit eius finem, qui est verum... adhaesio ad falsum non constituit certitudinem, sed pertinatiam aut contumatiam» *(Tract. de fide* d.2 dub.5 n.105).

Sin embargo, los grandes escolásticos no analizaron en su profundidad gnoseológica el concepto de certeza; lo admitieron directa y elementalmente, suponiendo y aun identificando *certeza* y *evidencia.*

CRÍTICA DE LA DEFINICIÓN DE CERTEZA

138. La expuesta definición de certeza suele entenderse en un sentido unívoco y absoluto, con la identificación total de *cierto* y *verdadero* (Palmieri, Frick...). Esta interpretación es cómoda y sencilla, con la ventaja de que facilita, al menos en un plano dialéctico, una rápida refutación de todos los escepticismos y de todos los voluntarismos; pero a la vez nos encierra en un *determinismo intelectualista noético* que dificulta seriamente la explicación gnoseológica de certezas tales como la libre, la histórica, etc. Es verdad que los voluntarismos no pueden dar razón de la certeza, pero tampoco pueden darlas los intelectualismos extremos, de inequívoco parentesco cartesiano. Tal interpretación es una especie de *matematización* de la certeza, sin justificación gnoseológica aceptable. Se impone, por lo tanto, una revisión y una ampliación del concepto de certeza.

a) Hemos de partir de algunas distinciones claras. La *evidencia* no es una *verdad,* sino una *cualidad del objeto;* pero tampoco la *certeza* es una *verdad,* sino una *cualidad del conocer.*

Por otra parte, no parecen convertibles *verdad* y *evidencia,* ni *evidencia* y *certeza;* el hecho de las *certezas no-evidentes* presenta una seria dificultad contra un concepto unívoco de certeza. Es decir, no podemos admitir un concepto unívoco de evidencia, como no podemos admitir un concepto unívoco de certeza. Este hecho se agrava si advertimos que no siempre el objeto de orden más fijo va acompañado de la evidencia más clara: por ejemplo (el ejemplo es de Suárez), el orden matemático es *objetivamente* inferior al orden metafísico, y, sin embargo, es más clara y definitiva la evidencia matemática. Todo por la ley de la *captabilidad de la evidencia*[4].

b) La evidencia, para que se convierta en principio de certeza, ha de ser la *justa* y la *propia,* consecuencia de no poder señalar un tipo único de evidencia. Pedir en un conocimiento de fe una evidencia matemática, o en un conocimiento moral una evidencia de orden físico, etc., es pedir un imposible gnoseológico. La *captabilidad de la evidencia* consiste en descubrir esa evidencia justa y propia, apartándose igualmente de la *mezcla* y del *exceso* de evidencias; ambos extremos ciegan y ofuscan, y lo

[4] DE ALEJANDRO, *La gnoseología de la certeza* p.36,2.

mismo da no ver gnoseológicamente por oscuridad que por ofuscamiento.

c) Las certezas *libre, moral* e *histórica* obligan a una revisión del concepto, ya que, entendido en un sentido unívoco, no parece que puedan explicarse satisfactoriamente; es una simplificación racionalista y cómoda, pero pseudoevidente.

d) Santo Tomás, si bien parece atenerse a un riguroso intelectualismo noético, sin embargo, afirma que es necesaria una *preparación moral* para la percepción de ciertas verdades, y admite una *cognitio per modum naturae* coordinada con el conocimiento racional; la certeza del juicio puede percibirse o por el uso perfecto de la razón o por una connaturalidad con los objetos que tenemos que juzgar[5]. Parece, por lo tanto, que pueda darse una verdadera certeza sin la transparencia intelectualista que supone el concepto unívoco, y coincide con la *certeza no-evidente* de algunos escolásticos, como Suárez. Se refuerza esta observación con la posición de San Agustín, que defendía una certeza vital y palpitante que choca claramente con la certeza fría y matematizada del abstraccionismo puro, en el que por necesidad se da un claro confusionismo de la *verdad,* la *certeza* y la *evidencia.*

Estos hechos gnoseológicos indican:

que el concepto de certeza no puede admitirse tal como lo explica o supone el abstraccionismo puro intelectualista, de tipo racionalista; la certeza queda convertida en puro esquema matematizado;

tampoco puede explicarse como un esquema voluntarístico, producto de las épocas de agudo escepticismo, en las que no quedaba otro apoyo que la voluntad. Kant es un caso evidente de esta certeza oscura voluntarística.

B) *Definición completa de certeza*

139. Queremos investigar no si existe la certeza, ni si hemos de dar *otra* definición de la misma; queremos saber qué significa y qué entendemos por certeza, que se nos presenta, antes que como hecho gnoseológico abstracto, como un hecho profundamente *humano.* Partiendo de la definición nominal más precisa: *firma mentis adhaesio in enuntiabile,* queremos saber qué extensión tiene tal definición y cuál es su verdadero sujeto.

[5] *S. Th.* II-II q.45 a.2; q.46 a.2.

Preámbulo histórico.—La Escolástica dedicó largas meditaciones al problema, pero limitándolo exclusivamente a la proporcionalidad gnoseológica entre *certeza* y *evidencia,* sin entrar en el problema de la *captabilidad de la evidencia* y limitándose a una tardía e insuficiente división de la certeza en *metafísica, física* y *moral,* que arranca más del objeto que del sujeto.

Sin embargo, el problema de la esencia de la certeza ha molestado permanentemente a las mentes más poderosas.

Pascal se preocupó por el problema, y sus preocupaciones las resuelve en una serie de reflexiones en las que radicalmente sigue la orientación cartesiana de la matematización de la certeza, con una excesiva carga de subjetividad.

Hegel dedica extensas páginas de su *Fenomenología* a investigar la esencia de la certeza, que coloca en las alturas de un férreo dialecticismo idealista, paralelo al objetivismo intelectualista-racionalista de algunos escolásticos.

Más profundamente se metió Rosmini en el problema. La certeza es una síntesis en el *suppositum cognoscens* de tres valores: *verdad, persuasión* y *motivo.* La *persuasión* es un elemento añadido a la *verdad* (evidencia), y determina la *certeza. Estar cierto* es algo más que *ver con evidencia;* la certeza es ante todo y sobre todo una *actitud,* no es un acto; es una *toma de posesión* ante un enunciable, limpio previamente, más o menos, en el terreno de la evidencia por el entendimiento[6].

Ya vimos todo el pensamiento de Balmes sobre esta cuestión, y su tesis fundamental de que lo *cierto* no es identificable con lo *evidente.* Nunca afirmó Balmes que lo cierto fuese oscuro a la mente; pero esa necesaria falta de oscuridad no dependía exclusivamente de la evidencia, que es en sí misma indemostrable por la *inevidencia del principio de evidencia.*

Oscura gnoseológicamente es la doctrina de los subjetivismos: la certeza como *afirmación* o *negación puramente "electiva"* (Renouvier, Lagneau, Boutroux, Jaspers...). Ollé-Laprune considera la certeza como una aceptación "activa" del *verum* para convertirlo en *bonum,* lo que deja muy en duda su opinión sobre la evidencia.

Fue Newman quien más profundamente penetró en la verdadera gnoseología de la certeza, aunque muy centrada en la certeza de la fe *(Grammar of Assent).* La certeza se funda en la individuación de un *sentimiento específico de certeza,* una especie de calma, fuerza interior o seguridad que acompaña naturalmente al sentimiento. Newman desconfía siempre de las argumentaciones abstractas, que "son siempre engañosas"; admite un cierto irracionalismo (como Balmes) y sostiene que la certeza (particularmente la de la fe) está por encima de los silogismos. La certeza no depende del grado de evidencia: triplicad las pruebas, y la adhesión seguirá siendo la misma; la certeza "depende únicamente de las disposiciones y el temperamento moral". Se dan afirmaciones ciertas, cuyas premisas es imposible declarar.

El instrumento gnoseológico de Newman es el *illative sense,* es decir, una facultad de conocimiento no razonadora *(sense);* sentido de ilación, intuición de la deducción, que convierte las conclusiones en adhesiones y las probabilidades en certezas. En esto

[6] Cf. *Nuovo saggio sull'origine delle Idee* s.VI part.I y III. Sobre ROSMINI y sus textos principales cf. G. BONAFEDE, *Il problema gnoseologico* (Roma 1940).

coincide con estas palabras de J. de Maistre: "Es una de mis ideas favoritas que el hombre recto está advertido ordinariamente, por un sentimiento interior, de la falsedad o de la exactitud de ciertas proposiciones sin previo examen, muchas veces aun sin haber tenido los estudios necesarios para hallarse en estado de examinarlos con perfecto conocimiento de causa".

"La certeza absoluta que nosotros podemos poseer—afirma Newman—, ya en cuanto a la teología natural, ya en cuanto al hecho de la revelación, es el resultado de un conjunto de probabilidades convergentes; y esto de acuerdo con la constitución del pensamiento humano... La certeza es un acto del pensamiento, y la veracidad, una cualidad de las proposiciones; las probabilidades que no alcanzan la certidumbre lógica pueden crear una certidumbre mental; la certeza así creada puede igualar en intensidad a la certeza producida por la más estricta demostración científica; finalmente, el tener tal certeza, en ciertos casos y en ciertos individuos, puede ser un evidente deber, aunque no para todos, en diferentes circunstancias" [7].

Las notas históricas anteriormente expuestas sobre el criterio de evidencia indican claramente que la certeza no puede ser encerrada en una definición estrecha, y menos en una definición unívoca de signo intelectualista-racionalista.

140. Esto supuesto, y supuestos los hechos anteriormente registrados, es imprescindible que quede clara la *variedad gnoseológica* de la certeza: *psicológica, lógica, gnoseológica, moral, jurídica, metafísica, libre, histórica, física,* etc. Quien considere la distancia gnoseológica existente entre la certeza *histórica* (índice de seguridad relativa en las afirmaciones del historiador) y la certeza *jurídica* (plenitud de la *acción de derecho);* entre la certeza *psicológica* (conciencia segura) y la certeza *lógica* (invariabilidad *formal* de los conceptos), inmediatamente verá que la *suppositio* de la clásica definición de certeza, aun manteniendo los caracteres de *seguridad* y *firmeza,* ha de cambiar notablemente.

a) *Preámbulos.*—La certeza *no es un acto cognoscitivo;* lo supone y es exclusivamente una *cualidad* del mismo, y nunca una cualidad del objeto.

La *evidencia* es del objeto. Pero una cosa es la inteligibilidad o evidencia que tenga *en sí* el objeto, y otra la *cantidad de evidencia* que sea captada por el acto cognoscitivo. Esto segundo es lo que determina el valor gnoseológico, no lo primero. La evidencia, por lo tanto, como principio de certeza es un complejo de objeto conocido y acto cognoscente, motivado por la cantidad de evidencia captada. Lo no conocido no entra en el campo de la Gnoseología.

[7] DE ALEJANDRO, *Gnoseología de la certeza* p.45-47.

b) *Definición y análisis.*—Adoptemos la definición más simple y completa de la certeza: *adhesión firme de la mente a un enunciable evidente (adhaesio firma mentis in enuntiabile evidens).*

¿Qué significa gnoseológicamente esta definición? ¿Cuál es su modo de aplicabilidad real?

El intelectualismo-racionalista, de la especie que sea, no halla dificultad en la explicación teórica. Pero el problema se plantea cuando se trata de la aplicabilidad real. Platón no creyó que fuera certeza el conocimiento directo, innegable y evidente por intuición sensible inmediata; el empirismo no capta la certeza en el terreno evidente de los juicios analíticos. Se impone una explicación.

En la certeza la mente se siente firme, estable, segura, inamovible gnoseológicamente. Pero si la *mente* significa la facultad intelectiva, el *intellectus,* también significa la *voluntad,* como disposición de ánimo del *suppositum cognoscens,* mas en composición gnoseológico-psicológica con el *intellectus.* La mente o *mens* no puede ser enteramente idéntica a *intellectus;* significa más completamente el *ánima* como principio del acto de inteligencia, y puede definirse como el complejo de posibilidades psíquicas, dominadas y caracterizadas por la luminosidad intelectiva [8].

Nos hallamos en este bivio mental con la σαφήνεια, la *certeza,* que significa *claridad* (σαφής = manifiesto); pero también significa un *estado de asentimiento de la conciencia.* De donde se deduce que la certeza está toda ella en su *total complejo gnoseológico,* y, aunque polarizada hacia un piloto intelectivo, no puede identificarse exclusivamente con el puro *intellectus.*

Esta interpretación se confirma con el término *adhaesio.* Porque resulta difícil comprender qué pueda significar una adhesión estrictamente intelectual, porque el entendimiento *ve* y *entiende,* mientras el objeto se le presente; el entendimiento no podrá menos de ver e inamoviblemente. Pero esa inamovilidad proviene del objeto.

No parece ésta la inamovilidad de la certeza. El término

[8] *Mens* igual a *anima,* en cuanto al principio del acto cognoscitivo, es doctrina de Santo Tomás: «Anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae et ex hoc nominatur; unde dicitur intellectiva et quandoque etiam intellectus et similiter mens» *(De verit.* q.10 a.1). Descartes identificó *mens, anima* y *res cogitans,* y se confunde con la facultad de percibir clara y distintamente. De hecho, el racionalista Descartes rompía con el racionalismo intelectualista en que había caído la noción de certeza. El *intellectus* percibía la claridad y la distinción, la *mens* da luz, la *voluntas* da certeza.

adhaesio, o es un término metafórico (una metáfora muy violenta si se la atribuye sólo al entendimiento), o hay que tomarlo no sólo como del entendimiento, sino *también* como de la *voluntad,* en el sentido de que *entendimiento* y *voluntad* constituyen las dos coordenadas del *suppositum cognoscens.* Parece claro que la *adhaesio* incluye un nervio que rebasa los límites de lo puramente intelectual, un nervio voluntarístico en un sentido muy amplio. Por lo tanto, la *adhaesio* firme de la mente en la certeza, más que una cualidad de un acto exclusivamente intelectual, significa una *actitud, tomar una actitud,* adoptar una posición ante un enunciable, en la que, si ha de darse un piloto intelectual, existe la inclusión de un elemento de la voluntad, en la síntesis unitaria del *suppositum cognoscens.*

141. Naturalmente, si no existiese más certeza que la simple lógico-formal o la sistemática, no habría problema; la *adhaesio* se confundiría con la captabilidad de la evidencia.

Pero la realidad gnoseológica no es así, ya que se dan adhesiones inamovibles hacia enunciables *quoad nos* irremisiblemente oscuros. Todos los enunciables de fe carecen, *quoad nos,* de la evidencia interna necesaria para una *adhaesio absoluta,* aunque tengan una "evidencia" externa que los antiguos llamaban *no evidente.* Indudablemente, aquí la *adhaesio* no puede tomarse en un apriorismo abstraccionista, porque realmente significa algo que radica en la voluntad; es el caso de la *certeza libre.*

Oscurece el problema la abusiva generosidad con que usamos el concepto de certeza, aun en casos que difícilmente llegan a la prudencia gnoseológica, a la suma de probabilidades, etc. Para defender el sentido intelectualista de certeza se ha recurrido a la *certeza moral lata;* pero ésta no pasa de un simple "complejo gnoseológico" (usamos un concepto de Newman), fundado en el hecho de *no darse razones en contra;* vendría a ser una *certeza negativa* que no rebasa los límites de la probabilidad, mejor o peor fundada.

Definimos, pues, la certeza no como un *acto* (que no lo es), no como algo idéntico con la evidencia (que tampoco lo es) o con la verdad; sino como una *actitud gnoseológica del "suppositum cognoscens".* No es *exclusivamente* del entedimiento; lo incluye. Y el *más* que la certeza añade *cualitativamente* a la verdad es la consecuencia de una totalidad gnoseológica estructurada en la unidad de la *persona* que conoce, del *suppositum cognoscens.* Es una conclusión de la *gnoseología de la persona* que busca la *humanización de la certeza*[9].

Esta interpretación de la certeza como *actitud de la persona* nos pone de manifiesto la que podemos llamar *ley de la inversión gnoseológica,* según la cual la certeza como *actitud* aumenta a medida que disminuye la evidencia, pero dentro de los límites máximo y mínimo de la misma evidencia, y nunca fuera de ellos. De ahí que en los juicios de fe se dé no pocas veces una *adhaesio* firmísima, no inferior gnoseológicamente a la que se da en los juicios matemáticos, y, sin embargo, en los primeros la evidencia es mínima. Por lo tanto, la *ley de la proporcionalidad directa,* seguida más o menos inconscientemente por el intelectualismo racionalista, a saber: *a más evidencia más certeza,* es por lo menos tan equívoca como afirmar que *a menos evidencia menos certeza.* Creemos que el *illative sense* y el *instinto intelectual* buscan este criterio, no de evidencia, sino de *proporcionalidad* entre la evidencia y la certeza.

142. c) *Factores irracionales.*—El sujeto gnoseológico de la certeza es la persona o *suppositum cognoscens,* y dado que el conocimiento es una realidad concreta y no una pura abstracción, se nos presenta como el resultado final de muchos factores que, aunque polarizados en el piloto intelectual, son de muy diversa naturaleza, y de muy divarsa manera se han denominado. Llamémosles *condiciones psicológicas* de la certeza. Pero ¿no-racionales o ir-racionales?

Existen condiciones *paragnoseológicas,* por ejemplo, la dimensión *apetitiva* de la persona, la fe, las intuiciones, los complejos educacionales y pasionales, etc., que indudablemente determinan muchos actos concretos de certeza. Exageradas, estas condiciones llevan a extremos como los fideísmos; pero los extremismos lo son de una realidad, y creemos una realidad los factores paragnoseológicos de la certeza o elementos irracionales de la misma[10].

[9] DE ALEJANDRO, *La gnoseología de la certeza* p.52...

[10] DE ALEJANDRO, *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1967) 437; J. GIRARDI, *Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance:* Rev. Phil. de Louvain (1964) p.318. «Tampoco olvido que, aun en su trabajo y sus investigaciones más racionales, el intelecto humano... está, para trabajar bien, socorrido y estimulado, mucho más a menudo de lo que los filósofos y los sabios quieren confesar, por «intuiciones» o relámpagos de la imaginación surgidos al azar del camino, de improviso, al azar de la vigilancia de los sentidos o del instinto poético, o nacidos en la noche del inconsciente...» (J. MARITAIN, *El campesino del Garona* p.156). No es necesario insistir en que hemos de olvidar el «sentido peyorativo» que el término *irracional* tiene para el intelectualismo puro.

d) *Certeza y fe.*—La voluntad y el entendimiento, al necesitarse mutuamente en la elaboración de la certeza por la unidad del *suppositum cognoscens,* crean el *clima de adhesión* necesario para las certeza de evidencia extrínseca.

El problema de la evidencia extrínseca es grave, y más concretamente el problema de la certeza de la fe (en los juicios de autoridad), al que sólo hallamos una explicación satisfactoria en el concepto de certeza como actitud de la persona.

No es lo mismo *credere* y *scire, fides* e *intellectus.* Este doble binomio gnoseológico encierra toda la compleja gnoseología desarrollada por San Agustín en la *fides* e *intellectus,* en la gran tradición de los maestros alejandrinos, y en Santo Tomás y la gran tradición posterior escolástica[11].

La certeza de la fe es una certeza *sui generis,* es un acto cierto que ni ve, ni sabe, ni opina, ni conjetura, ni duda; es un acto que tiene firmemente por verdad algo porque se lo dijeron como verdad: *cogitare cum asensione* (San Agustín); no es ciencia, sino *pensar con asentimiento.* En la fe, dice Santo Tomás, van por igual conocimiento y asentimiento: el conocimiento se determina *ab extrinseco,* el asentimiento por la voluntad *(De verit.* q.14 a.1 in c). El elemento *ab extrinseco* es una evidencia tenue y lejana, sin conexión *intrínseca* con el enunciable. Es una evidencia necesaria, pero sin desorbitar su valor hasta el punto de *racionalizar* la fe, que dejaría de serlo.

En la certeza de fe, el entendimiento no se determina por la *visio alicuius intelligibilis (De verit.,* l.c.), y el mismo asentimiento *non ex cogitatione causatur, sed ex voluntate* (ibid.). Por lo tanto, en la certeza de la fe el entendimiento es más bien un cautivo que un vidente *quia tenetur terminis alienis et nos propriis,* afirma Santo Tomás. Por todo esto, en la certeza de la fe la primacía corresponde a la voluntad, no al entendimiento: "en el conocimiento de la fe la voluntad tiene el primero, ya que la inteligencia asiente por la fe a las cosas que se le proponen porque quiere, y no necesariamente determinada por la evidencia misma de la verdad" *(Contra Gentes* III 40).

Todo esto deja de manifiesto la tenuidad gnoseológica de la

[11] Santo Tomás trata de este problema en *De verit.* q.14, en dos artículos. En el primero estudia la fe como realidad gnoseológico-psicológica, y en el segundo expone la teología de la fe como virtud. Véase también II-II q.1-16. Lo importante para nuestro punto de vista es la desproporción entre la tenue evidencia de la fe y de su oscuro conocimiento y la firmeza de su asentimiento en la certeza. Esta desproporción clara y ajena a toda discusión es lo que nos obliga a meditar y completar el concepto «tradicional» de certeza.

evidencia extrínseca, que no es proporcionada gnoseológicamente a la firmeza de la certeza de la fe. Más aún, el mismo conocimiento de la fe admite sus reservas, y Santo Tomás afirma categóricamente: "la fe es un conocimiento que se parece más a la audición que a la visión" (ibid.).

En la certeza, por consiguiente, pesa gnoseológicamente todo el *suppositum cognoscens,* es un valor específicamente *humano;* es el producto más valioso y cálido del pulso cognoscitivo y vital del hombre, que expresa en la certeza sus posiciones definitivas ante el mundo y en la certeza busca un punto de apoyo para su seguridad. Esto se hace inexplicable en la concepción intelectualista abstractivista.

La certeza, como actitud de la persona, pasa de ser una curiosidad mental a una tranquilidad psicológica; evidentemente, no es lo mismo que nos pregunten aquello de que estamos ciertos que aquello que simplemente conocemos como verdadero.

DIVISIONES DE LA CERTEZA

143. La clasificación sistemática de la certeza puede hacerse partiendo de diferentes puntos de vista; en sí misma es una cuestión accidental y puramente sistemática.

Es clásica la división de la certeza en *mediata* e *inmediata,* en *intrínseca* y *extrínseca,* y la *extrínseca* (o por testimonio) en *divina* y *humana.*

Por razón de la materia, la certeza es *histórica, matemática, lógica, jurídica,* etc.; divisiones que, supuesto lo anteriormente expuesto tanto sobre la problemática de la evidencia como lo dicho sobre el concepto de certeza, no exigen nueva explicación.

Certeza metafísica, física y moral.—Esta división tardía de la certeza[12] ofrece alguna problemática por haberla convertido el intelectualismo abstraccionista en exclusiva.

Certeza metafísica.—Su motivo es de necesidad metafísica absoluta, absolutamente indefectible; por ejemplo, la certeza de los primeros principios, las conclusiones analíticas, etc. También se da en las afirmaciones contingentes condicionadas por su motivo, con el cual son absolutamente indefectibles; por ejemplo, mi existencia suponiendo mi conciencia actual. Evidentemente se trata de

[12] Es una división desconocida por los grandes escolásticos, y aparece por primera vez en un comentario de Silvestre Mauro. Los grandes escolásticos hablaban exclusivamente y con mayor propiedad de las certezas ***evidentes*** y ***no evidentes,*** y creemos que con mayor exactitud gnoseológica.

una certeza absoluta de orden *hipotético,* su valor depende de la permanencia de la hipótesis.

Certeza física y moral.—Es la que se funda en un motivo, físico o moral, no absoluto y, por lo tanto, frustrable de alguna manera en su efecto. Desde este punto de vista, si la frustrabilidad se debe a una intervención divina, tendremos la certeza *física;* si a una intervención *humana,* la certeza *moral.* El motivo es siempre una ley o *física* o *moral.*

Sin embargo, los conceptos de certeza *física* y *moral* son equívocos, y los autores los usan sin una mayor aclaración de su contenido gnoseológico.

Tanto la certeza *física* como la *moral* (o mejor *psíquica)* se dan sobre un *hecho* concreto y singular, no sobre una *ley:* es una afirmación absoluta sobre un hecho fundada en una ley. Ese hecho *no es un hecho constatado experimentalmente,* ya que tendríamos una certeza metafísica hipotética, sino *un hecho afirmado "a priori"* por el conocimiento de una ley. De no entenderse así, ambas certezas carecen de sentido.

144. La certeza *moral* constituye un caso extremadamente delicado. El recurso a la "certeza moral" es inevitable cuando queremos hacer pasar por certezas nuestras *opiniones.* Que es equívoco su verdadero sentido, lo demuestra la multiplicidad de definiciones. Para algunos, la certeza *moral* es toda certeza de *orden moral,* lo que incluye una grave dificultad, ya que la certeza moral no excluye los casos de excepción, y la certeza de orden moral, sí. Para otros, certeza moral es toda certeza que incluya un influjo positivo de la voluntad, confundiéndola así con la certeza *libre.* Otros llaman "certeza moral" a una probabilidad suma, abusando visiblemente del término. Según Ollé-Laprune, certeza moral es toda certeza que tiene influjo en la vida moral del hombre; a su vez, Euler cree que certeza moral es toda certeza que de alguna manera se funda en la fe [13].

Creemos que la *certeza moral gnoseológica* es una certeza de fundamento psíquico, para distinguirla de la certeza de orden ético-moral, es decir, una certeza que se funda en una *ley psíquica.*

Por *ley psíquica* entendemos aquella que regula la psicología humana; pongamos el ejemplo clásico de *las madres aman a sus hijos.* No es una ley *ético-moral* que habría que enunciar de otra

[13] Es posible que este condicionismo nazca en Descartes y Leibniz; véase *Principes* pars 4.ª n.205; *Nouv. Essais* IV. La nomenclatura no está fija tampoco entre los mismos escolásticos; así la certeza *metafísica* es llamada *absoluta, perfecta, matemática;* la *física* y la *moral, condicionadas* e *imperfectas.* La equivocidad viene a complicarse con la llamada *certeza moral amplia (late dicta),* inclasificable gnoseológicamente, a no ser que sea un modo abusivo de designar una «probabilidad sólida» más o menos fundada, y es más bien producto de un fácil «consideracionismo» que vino a oscurecer una noción ya por sí misma oscura. Queremos dejar consignado que la «certeza moral» es en no pocas ocasiones una «fuga gnoseológica» para esquivar la fijación de la verdadera certeza de algunas proposiciones. Cf. De Alejandro, *Crítica* p.146 150-151 n.227-228.

manera, por ejemplo, *las madres "deben" amar a sus hijos;* es decir, es un *precepto moral* que no admite excepción. Por lo tanto, la *ley psíquica* nos indica una manera *normal* de proceder de una persona *normal,* siendo imposible que, supuesta esa normalidad, se dé el contradictorio: *una madre normal odiará a sus hijos.* Sólo así comprendemos una certeza moral rigurosamente gnoseológica.

Algo parecido acontece en la certeza *física.* No puede confundirse con la certeza experimental y sensible, que constituye un problema distinto. La certeza física es un problema estrictamente gnoseológico, del entendimiento, porque nace de la percepción *intelectual* de un motivo que me obliga a afirmar un efecto futuro por el *normal* modo de proceder de la naturaleza, o sea por la ley física.

Ambas certezas, pues, no son absolutas, sino que intrínsecamente encierran una condicionalidad manifestada en la posibilidad de la excepción.

145. *¿Son una realidad gnoseológica la certeza física y la moral?* Palmieri las niega rotundamente *(Logica-Critica* p.152); no existe más que la certeza metafísica, o absoluta o condicionada. La física y la moral dependen de una condición que *ha de ser conocida,* y automáticamente pasan al orden hipotético metafísico [14]. Palmieri supone un concepto de certeza intelectualista y unívoco, y desconoce la certeza como actitud de la persona.

De Vries las admite con un concepto bastante amplio de *certeza condicionada,* pero afirma que la certeza física, que sólo admite excepción en caso de milagro, de hecho apenas se da *(Pensar y ser* p.180).

Son muy imprecisos en sus posiciones Maquart *(Elem. Phil.* III 294), Tongiorgi *(Inst. Log.* n.408), Mónaco *(Critica* p.61), Geny *(Critica* p.107), Gredt *(Elem. Phil.* II p.51), Van der Aa *(Logica* th.11), etc.

No abordan la cuestión en su sentido *absoluto,* porque en su sentido *condicionado* no ofrece especial dificultad gnoseológica.

Nosotros rechazamos la "triple división" si ésta se entiende en un sentido exclusivo que abarque la totalidad del campo de la certeza. Es una división cómoda, pero incompleta, y además dificulta seriamente la explicación de la certeza [15].

Mas, suponiendo el concepto *analógico* de la certeza, y suponiendo que la certeza no es una cualidad exclusiva de la *facultas cognoscendi,* sino que es una actitud del *suppositum cog-*

[14] De Alejandro, *Crítica* p.148.
[15] De Alejandro, *Gnoseología de la certeza* p.37 nota 5; Id., *La certeza sistemática:* Pensamiento 23 (1967) p.9.

noscens, admitimos tanto la certeza *física* como la *moral* como verdaderas certezas:

en la *certeza física,* el enunciable pertenece al *orden físico,* y es cierto porque necesariamente está atado a un hecho de orden físico, dependiente de una ley que se supone conocida y cuya defectibilidad, aunque absolutamente posible, no se presenta como probable; tal enunciable ni se puede negar ni se puede poner en duda, pues se negaría un hecho físicamente evidente;

en la *certeza moral,* el proceso es idéntico; la imposibilidad moral de la negación de un hecho da firmeza al asentimiento.

El problema es no tanto gnoseológico cuanto humano, porque la precipitación y un falso conocimiento de los motivos nos hacen llamar certeza lo que no pocas veces no llega ni a probabilidad [16].

La *certeza sistemática.*—Está fundada sobre un andamiaje lógico impecable, pero ello no basta para que, sin más, se la pueda aceptar como certeza gnoseológico-objetiva. Suárez acepta como "ciertas" algunas proposiciones, pero *ex hypothesi,* y después las rechaza como falsas. La *certeza sistemática* es una certeza de *consecuencialidad,* propiamente es una certeza de pura forma mental; en nuestra opinión, es la *rectitudo mentis* llamada certeza. En su objetividad puede ser equívoca, por la confusión entre la *rectitudo* y la *veritas.* La objetividad hay que demostrarla para que sea una estricta certeza gnoseológica [17]. Abusivamente esta certeza es llamada por algunos "metafísica" aun en casos de positiva falta de evidencia, tanto formal como objetiva.

C) *El problema de la certeza libre*

Tenemos que detenernos en el problema de la certeza libre, de trascendental importancia gnoseológica y teológica.

146. Es clásica la división de la certeza en *necesaria* y *libre;* porque la dificultad es patente: si la certeza es la cualidad de un acto puesto por el entendimiento, al ser éste esencialmente *necesario,* también lo será la certeza; ¿qué significado gnoseológico, por lo tanto, tiene la llamada *certeza libre,* en el caso de que sea posible?

En un concepto unívoco-intelectualista de certeza, y haciendo de ésta una propiedad exclusiva de la *facultas intellectiva,* la

[16] De Alejandro, *Crítica* p.147 n.222; p.151 n.227 y 228.
[17] De Alejandro, *La certeza sistemática:* Pensamiento 23 (1967) 5...

pregunta que acabamos de hacer se funda en una dificultad que juzgamos gnoseológicamente insoluble. No hay manera de explicar una *libertad* en la certeza, que se presenta inflexiblemente *necesaria.*

Mas en un concepto analógico de la certeza, convirtiéndola en una propiedad del *suppositum cognoscens,* no sólo desaparece la dificultad, sino que el campo total de la certeza es inexplicable sin el concurso de la voluntad.

a) Hemos de partir de una doble serie de hechos, para evitar toda equivocidad en la solución:

serie gnoseológica: es un hecho que nuestros juicios ciertos son muy distintos en su firmeza adhesiva. Mientras en unos se da una evidencia necesitante e imperativa, en otros la evidencia no se presenta tan imperativa e incluso admiten un temor del contradictorio, como en los juicios de evidencia extrínseca, y aun en los juicios obtenidos por verdadera demostración, pero que encierran una especial dificultad [18]. Es decir, que hay juicios determinados por una evidencia *perfecta* y juicios determinados por una evidencia imperfecta;

serie psicológica: existe en nosotros un principio *apetitivo* siempre orientado hacia el bien conforme a la naturaleza racional; ese principio se llama *voluntad,* que unas veces pone determinados actos ella misma (actos *elícitos),* y otras veces empuja y ayuda a ponerlos a *otras* potencias (actos *imperados),* ya que uno de los fines de la voluntad consiste en aplicar a las otras potencias a sus objetos *(C. Gentes* 1,72).

Hemos de tener presente además que *entendimiento* y *voluntad,* por más que sean dos facultades *distintas,* no están *separadas,* sino que forman una *unidad* indestructible en la *unidad del sujeto* o del *suppositum cognoscens.*

147. b) *Historia.*—La denominación *certeza libre* no es de la gran Escolástica, nace tardíamente en el siglo XIX. Los grandes escolásticos desconocieron el problema, y preferían hablar de certezas *no evidentes,* de evidencias *no necesitantes,* etc. No veían problema especial, al afirmar Santo Tomás que hay algunos juicios ciertos en lo que la primacía corresponde a la voluntad y no al entendimiento.

Los preneoescolásticos no vieron dificultad alguna en admitir un *positivo* influjo de la voluntad en la verdadera certeza;

[18] Billot, *De virt. inf.* p.200 nota 1.

la misma actitud guardan los neotomistas, admitiendo una estricta certeza moral, aun en el caso de un influjo directo de la voluntad. Otros, por el contrario, manteniéndose en un concepto de certeza unívoco y puramente intelectualista, no compaginan *voluntad* y *certeza,* limitando el influjo de la voluntad al campo de lo opinable [19].

El *voluntarismo puro.*—La voluntad determina los actos ciertos del entendimiento, aun en el caso en que no se dé una evidencia objetiva. La voluntad, por fines de bondad del sujeto (paz, tranquilidad...), *suple* la deficiencia de la evidencia (Renouvier, Brochard, Payot y, en general, los *fideísmos).* Tal voluntarismo es una abdicación de los derechos de la razón y una forma de escepticismo.

Descartes sostiene un voluntarismo total con su teoría del juicio; Kant, con su recurso a la *razón práctica,* se ve obligado a un puro voluntarismo.

El *intelectualismo puro* rechaza toda injerencia directa e inmediata de la voluntad en la certeza, y su argumento es: o los motivos son suficientes o no lo son; si son suficientes, esa injerencia es inútil; si no lo son, es ilegítima (Janet, Couturat...; entre los escolásticos, C. Frick, Palmieri, etc.).

Históricamente se da una *vía media,* que acepta en algunos casos la injerencia de la libertad en la certeza, casos que llama de *certeza libre.* Sin embargo, esta *vía media* admite mil modos de expresión.

148. Billot *(De virt. inf.* p.198-201) admite el influjo de la voluntad en los casos de evidencia *imperfecta,* que no arrastra definitivamente al entendimiento. Franzelin *(De Tradit.* p.575...) afirma lo mismo, pero habla de los casos de evidencia *no absoluta* (certezas *no evidentes).*

Mucho antes, Vázquez, Lugo, etc., admitieron un influjo de la voluntad en las certezas que incluían alguna relación con el orden moral; en las que no incluían esta relación no eran necesarios "ni el sentimiento ni la recta disposición de la voluntad" (VÁZQUEZ, *In I* q.1 a.1 p.14; LUGO, *De fide* d.1 n.129).

C. Frick, Mayr y otros niegan cualquier influjo directo de la voluntad en la certeza, en la que no admiten más criterio que la evidencia.

Puede afirmarse que esta posición media es hoy la más correcta gnoseológicamente, y la siguen, aunque con matices diferentes, Geny, Pesch-Frick, Jeannière, Kleutgen, Ch. Pesch, Donat, Naber, Maquart, Richard, etc.; y es una posición común entre los teólogos.

Sin embargo, añadiremos dos notas:

Nota 1.—Estos autores tienen sus modalidades diferentes, aunque coincidan en admitir el influjo *directo* de la voluntad:

a) mientras unos distinguen entre la *adhesión formal* y la *credibilidad del objeto;*

b) otros identifican la *evidencia de credibilidad* y la *adhesión de la mente.*

Según los primeros, puede darse la *evidencia de credibilidad* (que niega rotundamente Frick) sin que se dé la *evidencia del objeto.* El influjo de la voluntad se exige para obligar el asentimiento al objeto;

según los segundos, para que se dé adhesión de la mente y, consiguientemente, evidencia de credibilidad, se necesita una *apta disposición de la voluntad,* es decir, *buena voluntad,* necesidad que se agudiza en los casos de fe sobrenatural. El asentimiento cierto hay que concebirlo como el resultado de una *colaboración de simpatía* del entendimiento y la voluntad, porque en la unidad del sujeto el hombre quiere porque conoce y conoce porque quiere.

Nota 2.—Al tratar de este problema con ocasión de la libertad del acto de fe, los teólogos hablan con bastante imprecisión cuando tocan algunas nociones estrictamente filosóficas, y de esa manera orillan fácilmente la dificultad. Así Billot admite una evidencia imperfecta que tiene enfrente algunas dificultades que a veces no se pueden resolver de ninguna manera, o por lo menos no se resuelven de un modo satisfactorio. Un filósofo no llamará a esa "evidencia" ni imperfecta.

[19] Sintetizamos la investigación de X. Petrirena, anteriormente citada con ocasión del problema de los criterios, íntimamente relacionado con éste de la certeza libre.

NUESTRA SOLUCIÓN

149. Si partimos de un concepto de certeza *analógico* y considerado como una actitud del *suppositum cognoscens,* el problema de la certeza libre pierde valor gnoseológico. En la certeza pesa toda la persona, incluso los factores paragnoseológicos o irracionales; por lo tanto, la libertad en la certeza tiene sólo un valor sistemático o clasificatorio, que define un tipo de certeza, pero no encierra un verdadero problema gnoseológico. Por lo tanto, ni toda certeza es libre, ni toda necesaria.

Detallando esta posición, podemos exponerla teniendo presentes las siguientes precisiones:

a) Hay enunciables *intrínsecamente* evidentes y de evidencia objetiva: o *inmediatamente* evidentes (primeros principios metafísicos, enunciables formalmente analíticos); o *mediatamente,* es decir, por medio intrínseco al mismo enunciable evidente (demostración de la racionalidad de Sócrates porque es hombre).

b) Existen asimismo enunciables *extrínsecamente* evidentes, es decir, por un medio extrínseco al enunciable, como en los enun-

ciables por testimonio, enunciables de orden moral, y aun en casos en los que el objeto sólo es asequible analógicamente.

c) Es evidente que la certeza no es la misma gnoseológicamente en ambos órdenes de enunciables. Teniendo presente que en todos los casos la potencia elicitiva del acto de certeza es el entendimiento, que tratamos de un asentimiento gnoseológico y que tratamos de un influjo directo e inmediato, podemos formular las proposiciones siguientes:

PROPOSICIÓN 1.ª: *En las verdades de evidencia intrínseca, tanto inmediata como mediata, el asentimiento de certeza necesaria se funda directa y exclusivamente en la evidencia intrínseca del enunciable.*

150. La razón de esta afirmación está en que, en estos casos, es la misma verdad intrínseca del enunciable la que se hace directamente patente al entendimiento, sin que éste necesite nada más para dar su asentimiento, porque la verdad se hace *totalmente* evidente.

PROPOSICIÓN 2.ª: *En las verdades de evidencia extrínseca, la verdad del enunciable no queda ni directa ni totalmente patente al entendimiento, y éste puede necesitar el complemento de la voluntad en la unidad de la persona, no como complemento de la evidencia, sino como complemento del asentimiento.*

Podemos admitir que hay algunos casos de evidencia extrínseca en los que el complemento de la voluntad se hace totalmente innecesario; son los casos en los que la afirmación del contradictorio sería un "imposible gnoseológico"; por ejemplo, el juicio *existe Moscú,* aunque, de hecho para mí, no me conste su verdad más que por testimonio.

Pero el caso más frecuente no es éste, como consta en infinitos juicios históricos, o cuando hablamos de "leyes" físicas recónditas y alejadas de mi experiencia personal y de mis posibilidades de sospecha, etc.

Son casos en los que el objeto no es percibido *en sí mismo,* y que hemos de admitir por testimonio ajeno. El objeto nos es gnoseológicamente *oscuro,* y esa oscuridad indudablemente resta fuerza al solo entendimiento para el asentimiento, y debe ser completado por la voluntad. El entendimiento no es libre, y la oscuridad del objeto la frena siempre, prudente e imprudentemente, y no se ve una verdadera dificultad para no recurrir a la voluntad como potencia complementaria en la unidad total del *suppositum cognoscens* o de la persona.

Pero se dan otros casos en los que el objeto es percibido *en sí mismo,* pero no con la perspicuidad arrolladora de la evidencia analítica e intrínseca:

o por una *hipótesis* que se presenta como *posible,* aunque no precisamente como *probable;*

o porque surge entre el enunciable y la persona una *relación* de orden moral, social, vital o religioso que oscurece en la totalidad del *suppositum cognoscens* la visibilidad del enunciable, por ejemplo, juicios sobre la inmortalidad, existencia de Dios, etc. En estos casos en los que la evidencia es la única posible, pero no es necesitante, el entendimiento como potencia aislada puede carecer de una fuerza real de asentimiento; es el caso en que interviene la voluntad, que no da más luz, pero da más fuerza. Esta solución parece incuestionable si partimos del concepto de la certeza como actitud de la persona [20].

CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

151. 1. La certeza libre parece suponer una mezcla rara de *fines* que deja en duda la explicación. El entendimiento se mueve por la *verdad,* mientras la voluntad se mueve por el *bien;* ¿cómo el *bien* puede mover al entendimiento en la unidad gnoseológica, y la *verdad* a la voluntad?

Si no se interpretan esos *fines* de una manera rigurosamente abstracta y racionalista, la cuestión carece de profundidad. La verdad no sólo es bien, sino el bien máximo; verdad y bien están indisolublemente unidos; la separación es estrictamente conceptual intelectualista.

Pero ¿cómo la voluntad, desde el punto de vista del bien, puede influir en la verdad del entendimiento?

Supuesta la *unidad de la persona,* indudablemente el asentimiento de certeza es un bien para el sujeto, como es un bien para el sujeto la verdad como nervio de la certeza.

El asentimiento de certeza a la verdad es un bien porque es *racional,* ya que es racional dar fe al testigo cuando la autori-

[20] DE ALEJANDRO, *Gnoseología de la certeza* III p.60; *Libertade e Certeza:* Rev. Port. de Fil. XVI (1960) fasc.1 p.2.

dad gnoseológica aparece; es *útil,* porque ciertamente la fe es en muchos casos la fuente única de conocimiento.

2. ¿No es posible una violación del entendimiento por parte de la voluntad?

Sí, e incluso es posible el error, porque se trata de verdades *extrínsecamente* evidentes. Pero Santo Tomás habla de una *preparación moral* para la captabilidad de ciertas verdades. Por eso el problema de la certeza libre se plantea en la hipótesis de la *recta voluntad,* rectitud conseguida por la adecuación, el medio ambiente, la instrucción, etc. Una voluntad que no viole la fuerza intelectiva, sino que la complete y perfeccione. Hay que admitir muchas de las conclusiones de la Sociología del Conocimiento sobre los factores que intervienen en nuestras certezas.

3. Supuesto que se ha dicho que las certezas necesarias pertenecen a la *ciencia,* y las no necesarias a la *fe,* ¿puede admitirse que un enunciable pertenezca gnoseológicamente a la vez a la fe y a la ciencia?

Es oscura cualquier posición. Por ambas partes existen razones muy poderosas para afirmarlo y para negarlo. Parece que *a priori* no hay una razón definitiva para la negación (DE ALEJANDRO, J. M., *Evidencia y Fe según el Doctor Eximio:* EE. Eclesiásticos [abr.-sept. 1948] 167).

Nota.—La certeza de la *fe sobrenatural* es una fe firme, a veces más firme que las certezas directamente evidentes y aun admitiendo en ella alguna especie de duda indeliberada. Y esto tanto por la mayor conexión con la verdad que tal certeza tiene como por la mayor y más noble fuente de donde nace (SANTO TOMÁS, *In III Sent.* d.28 q.2 a.2. Cf. PESCH-FRICK, *Inst. Log.* p.666).

4. ¿Se distinguen realmente el *asentimiento* de la *percepción de la evidencia?* No es clara la respuesta. Naber, por ejemplo, se inclina por la distinción real, aunque dentro de los límites de la probabilidad *(Theor. cogn.* p.191); Jeannière parece inclinarse a lo mismo, aunque habla de la visibilidad del *nexo;* lo mismo hemos de decir de Maquart *(Elem. Phil.* III p.296).

Efectivamente, parece que hemos de aceptar la distinción real, porque en las certezas de fe sobrenatural se da un asentimiento firmísimo, y no se da la visibilidad gnoseológica del nexo, y a su vez se da una evidencia externa *(Crítica* p.161).

D) *La certeza natural*

La certeza, como hecho *natural humano,* es una realidad innegable; y la pregunta gnoseológicamente es imperativa: ¿tiene valor esa certeza?; ¿qué vale?

La certeza natural

152. Es la que se da *directa* y *espontáneamente,* es anterior a toda ciencia y filosofía, superior a toda investigación y sistema; se funda en una evidencia, en un "choque gnoseológico" con el objeto; y no es una certeza *perfecta,* porque su evidencia no lo es tampoco: aunque es clara y suficiente, sus motivos ni aparecen totales ni distintos.

Se llama *natural* porque es una consecuencia de la naturaleza racional del hombre, y por ella el hombre se centra y localiza en el cosmos circundante; es *universal* porque es un don de todo ser racional. Esta certeza humana, fundamento de toda certeza científica y filosófica, abarca tanto verdades de orden especulativo y de orden práctico; toca verdades no sólo de orden sensitivo, sino verdades de orden metafísico, por ejemplo, los primeros principios, existencia de Dios, etc. La *certeza natural* atiende más al contenido de la afirmación que al modo de formulación, a veces extraordinariamente impreciso.

Se contrapone a la *certeza refleja,* que se funda en un análisis total para ver *clara, distinta* y *explícitamente* los motivos de su afirmación, tanto en un orden estrictamente filosófico (primeros principios, razones y causas últimas...) como en un orden *científico* (ciencias experimentales físicas, químicas, biológicas... en las que se estudia la causalidad próxima prescindiendo de las causalidades últimas).

Si comparamos ambos modos de certeza, la *natural* y la *refleja,* vemos:

a) la *refleja* es más profunda, más completa en el conocimiento total de los motivos y, por lo tanto, puede dar razón de sus afirmaciones; la *natural* es más confusa;

b) ambas son *humanas,* pero la natural es un verdadero patrimonio del género humano; *la refleja,* no;

c) la *natural* es anterior a la *refleja,* aunque ésta es más perfecta que la primera;

d) la *natural* tiene un campo de acción mucho menor que la *refleja;*

e) humanísticamente, la certeza *natural* es de más valor que la refleja.

Estas diferencias acusan no una diferencia *esencial,* sino una diferencia estrictamente *accidental,* gradual, que depende del grado de perspicuidad de la visión de los motivos, que en ambas certezas son gnoseológicamente los mismos. La mayor o menor analiticidad en la cognoscibilidad de los motivos no cambia la naturaleza de la certeza, sino la perfección del modo de poseerla.

El problema

153. En la cultura cientista y en la filosofía moderna existe una positiva desconfianza gnoseológica de lo "naturalmente conocido" que no tiene garantía alguna. Los científicos particularmente, por una exagerada y exclusiva apreciación de la certeza *científica,* no sólo desprecian lo que llaman "certeza filosófica", sino que rechazan el sentido común humano en su manifestación gnoseológica directa, la *certeza natural,* como si no tuviese valor alguno. Ya desde Hegel se viene afirmando que la verdad sólo puede hallarse dentro de los sistemas (certeza refleja); Ortega y Gasset sostiene la misma afirmación. Schell es más explícito al afirmar que fuera de la certeza científica no existe ninguna otra. Masaryk tampoco admite otro criterio que el conocer científico.

Evidentemente, la *certeza natural* no es una *certeza científica.* Ni ésta puede fundarse *directa* y *formalmente* en aquélla, ya que la certeza científica llega a planos de la realidad totalmente inaccesibles para la certeza natural.

Sin embargo, afirmamos que la *certeza natural* no es un movimiento sentimental o afectivo del sujeto, encerrada en las dimensiones de un puro subjetivismo, sino que es una verdadera certeza formal y objetiva. De tal manera que, sin ella, el hombre quedaría gnoseológicamente incompleto y con la casi total imposibilidad de realizarse en el cosmos humano. Con sola la certeza científica, y con ella como exclusivo criterio, el hombre se vería incapacitado para la vida.

Proposición: *La certeza natural es críticamente legítima y gnoseológicamente objetiva.*

Se funda en una suficiente cognoscibilidad de motivos y contrasta sus afirmaciones con la evidencia directa y concreta. Es un hecho de *experiencia* que, sin tener noción de lo que es el conocer científico o filosófico, el hombre admite *firmemente* ciertas *verdades:* principio de causalidad, de contradicción, existencia del alma y de Dios, etc. Se admiten *naturalmente* algunas afirmaciones como inmutables: la inmoralidad de la mentira, el respeto debido a los padres, la inmoralidad de la calumnia... No se trata de emociones, sentimientos, afecciones puramente subjetivas, sino que se trata de afirmaciones reales y objetivas. Es un hecho de experiencia y *a posteriori,* ratificado por una leve y natural reflexión que nos lleva siempre a la evidencia de la afirmación.

Esa evidencia no será completa, pero es *suficiente;* será una evidencia que no pueda justificarse del mismo modo que la refleja, pero es determinante formal de la certeza. Por *certeza natural* nos será difícil expresar nuestro firme conocimiento del mundo que nos rodea, pero la certeza de ese mundo la percibimos gnoseológicamente como inconmovible.

La *experiencia* nos enseña que por la *certeza natural* emitimos muchos juicios de orden metafísico, aunque no sepamos dar la última razón de los mismos y no sepamos desenvolvernos ante una objeción en contra:

orden lógico, un juicio de recta consecuencia en una demostración obvia, caer en la cuenta de muchas falacias en la conversación, etc.

orden metafísico, juicios de causalidad, de contradicción (vulgarmente enunciados); juicios sobre la existencia del mundo, Dios, etc.

orden ético, juicios sobre la distinción entre lo honesto y lo deshonesto, sobre la fidelidad a lo pactado, el respeto y reverencia a los padres, inmoralidad de la calumnia...

En estos casos es la *mente,* no un sentimiento subjetivo, la que actúa formalmente; es ella la que *provoca al absurdo* para descubrir la evidencia o alguna razón suficiente.

Pero hay algo más profundo, por cuanto la *certeza científica* supone siempre la *certeza natural:* en los *primeros principios,* de donde la ciencia arranca, y que hay que conocer *naturalmente* antes; en el *progreso científico,* al fundarse éste en el método y el arte de la invención, que no puede darse sin una lógica natural previa y simultánea y una fuerza natural de investigación, sin la cual el sabio quedaría paralizado; en las *conclusiones científicas,* que no pocas veces son plenamente coincidentes con

las proposiciones ya conocidas naturalmente, y de las que no se distinguen más que en grados de visibilidad de evidencia. Tanto la ciencia como la filosofía no añaden nada nuevo a las conclusiones naturalmente conocidas, fuera de una mayor distinción en la cognoscibilidad de los motivos.

Conclusiones

154. En sana y humanística Gnoseología no podemos, sin más, despreciar el *sentido común*, sobre todo en las afirmaciones que afectan directamente al desarrollo integral de la vida del hombre.

Tampoco podemos negar capacidad gnoseológica a los que "carecen de cultura", aun para verdades superiores que afectan directamente al hombre, tanto más cuanto que la *certeza natural* es el fundamento humano y universal de la moralidad del género humano.

Gnoseológicamente, no podemos reducir la *certeza natural* a un simple irracionalismo subjetivo o a un sentimiento ciego, inexplicable e inexplicado; la certeza natural en el sentido de certidumbre espontánea es debida a esa especie de instinto de la razón que es el sentido común (Maritain).

La coordinación de ambas certezas es necesaria para el *progreso humano* del hombre. La experiencia cotidiana parece demostrar que el solo progreso científico no basta para la creación de un verdadero humanismo, al no ir necesaria y directamente unido con el progreso moral. Este depende directamente de la certeza consiguiente a la naturaleza racional del hombre. El verdadero humanismo depende más de la *certeza natural* que de la *científica*. Lo que plantea el problema de la preferencia. Desde un punto de vista humanista, la preferencia hay que dársela a las *certezas naturales*, considerando la cuestión en líneas generales. Lo que sí es cierto es que las certezas naturales no pueden ser abandonadas en una visión total de la gnoseología antropológica (HARENT, *Dict. Théol. Cath.*, art. "Croyance"; NEWMAN, *Grammar of assent* c.7 y 8).

Tampoco podemos admitir como *certeza natural* cualquier *asentimiento natural*. Hay que considerar cada caso, ya que como en toda certeza se puede dar el error, y se puede dar por evidente objetivamente lo que no pasa de ser un simple movimiento pasional y subjetivo. Aquí sólo afirmamos que la *certeza natural*, por serlo, no puede ser abandonada gnoseológicamente [21].

[21] San Pablo (Rom 1,19...; 2,14) se refiere a la *certeza natural*, y en ella funda el conocimiento humano de Dios.

Bibliografía

A) CERTEZA

DE ALEJANDRO, J. M., *Gnoseología de la certeza* (Madrid 1965); ID., *La certeza sistemática:* Pensamiento 23 (1967) 5; DE VRIES, *Pensar y ser* (Madrid 1953); DE COSSOLES, H., *La certitude philosophique* (París 1883); SÖHNGEN, G., *Sein und Gegenstand* (Münster 1930); LAIRD, J., *Knowledge, Delief und Opinion* (N. York 1930); ROTHER, A., *Certitude* (St. Louis 1911); BARRON, J. T., *Elements of Epistemology* (N. York 1931); PALMIERI, D., *Inst. Phil.* vol.1; THOMAS, D., *In III Sent.* d.26 q.2 a.4; I-II q.112 a.5 ad 2; II-II q.18 a.4 in c.; q.9 a.1 ad 1; CG III 39...; SUÁREZ, *De gratia* 11 II y IX.

B) CERTEZA LIBRE

PETRIRENA, X., *La certeza libre en la Escolástica del siglo XIX* (Bilbao 1965); DE ALEJANDRO, J. M., *La Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1967) 437; GIRARDI, J., *Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance:* Rev. Phil. de Louvain (1964) p.318; NOBLE, H. D., *La connaissance affective:* Rev. Scienc. phil. et théol. 7 (1913) 637; XIBERTA, B. M., *De cooperatione voluntatis in cognitionem:* Div. Thom. 41 (1938) 494; LEBACQZ, J., *Libre arbitre et jugement* (París 1960); ID., *Certitude et Volonté* (Louvain 1962); HARENT, *Croyance:* Dict. Théol. Cath.; D. THOMAS, II-II q.2 a.3 ad 3; ID., q.43 a.2; q.46 a.2; *In IV Sent.* d.33 q.3 ad 3; *De verit.* 14,1; VÁZQUEZ, *In I* q.1 d.1 a.1 p.14; DE LUGO, *De fide* d.1 n.129.

C) CERTEZA NATURAL

FRANCELLA, O., *Significado y alcance de lo naturalmente conocido frente a la Gnoseología contemporánea:* Sapientia 8 (1966) p.251; DELGADO, J. M., *La certeza espontánea:* Estudios (abr.-jun. 1961) p.197; CAROSI, P., *Gnoseologia* p.354; NABER, L., *Theor. cog.* p.202.

Véase nuestra *Crítica* parte II c.3 n.143 152 163.

Capítulo X

LAS POSICIONES GNOSEOLOGICAS

Introducción

De una u otra manera, el problema del conocimiento humano, particularmente desde su punto de vista gnoseológico, ha ocupado siempre y preocupado a los filósofos. Escribir la historia de esa preocupación equivaldría a escribir la historia de la filosofía humana.

Sin embargo, aunque sea imposible detallar todas las fases de la filosofía del conocimiento en su desarrollo histórico, es posible señalar ciertas corrientes más generales y visibles, y a las que van a desembocar otras más ocultas y oscuras. En definitiva, son las posiciones posibles y supremas ante el problema gnoseológico, y que podemos sistematizar de la siguiente manera.

155. *Cuestión radical:* ¿puede la mente humana conocer con verdad y con certeza? Es una cuestión *de hecho,* el hecho básico de toda gnoseología positiva.

Si se niega el hecho, todo ha terminado, y la cuestión gnoseológica carece de sentido positivo; sólo nos queda la prueba negativa de dicha negación. Es la posición radical de los *escepticismos críticos* o *gnoseológicos.*

Si se afirma el hecho, tenemos un punto de partida positivo para la investigación gnoseológica. El hecho no es aún ni ciencia ni gnoseología, que saldrán de la investigación; pero el hecho es fundamental y tan imperativamente exigido por la naturaleza humana, que aun las mismas extremas posiciones escépticas encierran un nervio dogmático.

Esta afirmación radical del hecho del conocimiento verdadero y cierto puede llamarse *dogmática* o *afirmativa.*

Cuestión segunda: afirmado el hecho radical, la primera pregunta estrictamente gnoseológica es: ¿por qué medios o por medio de qué facultad o facultades conocemos con verdad y certeza?

En líneas muy generales pueden darse dos respuestas suficientemente completas:

el hecho del conocimiento verdadero y cierto se da exclusivamente en los conocimientos que son la *pura experiencia;* fuera del orden de esa experiencia, el conocimiento no es más que pura ilusión. Es la corriente de los *empirismos;*

enfrente surgen las corrientes *racionalistas:* sólo conocemos con verdad y certeza lo que conocemos por la sola razón; el conocimiento experimental no puede ofrecer garantía alguna ni de verdad ni de certeza.

Cuestión tercera: hay un hecho y hay un medio de conocimiento; pero ¿qué es lo que conocemos, cuál es el objeto de ese conocimiento verdadero y cierto?

Las corrientes *idealistas* responden diciendo que no conocemos más que las ideas en sí; el conocimiento se encierra necesariamente en una inmanencia absoluta, y en ella crea su mismo objeto, y sólo de ese objeto podemos garantizar un conocimiento verdadero y cierto.

Las corrientes *realistas* trascienden esa inmanencia y llegan con el conocimiento a la *cosa en sí,* al objeto exterior gnoseológicamente al sujeto; admite el realismo un conocimiento verdadero y cierto de lo real en sí, independientemente de todo subjetivismo.

156. Así, pues, nos hallamos con cinco corrientes básicas de interpretación gnoseológica del conocimiento cierto: *escepticismo, empirismo, racionalismo, idealismo* y *realismo.*

Cada una de ellas ofrece matices múltiples y se hace imposible encerrarlas en una definición completa común; pero parece que no es posible salirse de ellas en la clasificación de las corrientes gnoseológicas. Por lo tanto, daremos las líneas generales de cada una para describir con cierta precisión la panorámica del problema gnoseológico.

I. *Posiciones escépticas*

Sumario: A) El problema con el escepticismo dogmático.—B) Los argumentos del escepticismo.—C) Crítica del escepticismo.—D) La refutación del escepticismo.—E) Aclaración sobre el escepticismo.

157. Hemos de fijar con la mayor precisión el concepto de escepticismo gnoseológico. Por lo tanto, podemos distinguir dos clases fundamentales de escepticismo: el *adogmático absoluto* y el *dogmático relativo.*

a) *Escepticismo adogmático absoluto:* consiste en la negación rotunda y total de toda certeza humana, incluso la espontánea o natural. No formula doctrina alguna (adogmático) ni sobre la duda, ni sobre la verdad, ni sobre la misma negación; es una negación radical y pura.

Semejante forma de escepticismo no la consideramos histórica; nos parece una actitud gnoseológica moral, física y metafísicamente imposible. Por lo tanto, cae fuera de toda discusión filosófica, al ser más un *error naturae* que un *error rationis*[1].

b) *Escepticismo dogmático relativo:* es propiamente crítico y filosófico, y se presenta como una teoría crítica que pretende justificar reflejamente la duda formal sobre cualquier relación de objetividad de nuestros conocimientos. O en otros términos, es un movimiento de disolución de cualquier forma de dogmatismo realista gnoseológico.

A) El problema con el escepticismo dogmático

El escepticismo dogmático relativo admite el hecho de la certeza natural y espontánea, porque no niega el que *naturalmente* podamos estar persuadidos de la objetividad de nuestro conocimiento. De aquí que admita la certeza como una *instintiva tendencia* en muchos casos invenciblemente necesaria. Pero lo que niega es que esa *instintiva tendencia,* natural y espontánea, pueda ser objetivamente fundada y legitimable en un orden estrictamente reflejo. Sexto Empírico expresaba esta posición diciendo que admitía la *afirmación de los fenómenos,* pero que negaba la *cualidad crítica* (certeza) de los mismos.

Luego la natural persuasión de que nuestra mente es capaz de conocer científicamente una serie de objetos es totalmente ilusoria, y la posición más justa es la suspensión total de todo asentimiento gnoseológico en el orden reflejo.

Por lo tanto, no consiste el problema en defender o determinar las nociones de *verdad* o de *certeza,* sino que se trata de la *existencia crítica* de esas nociones.

158. *Nota histórica.*—Toda la filosofía de Occidente oscila entre el dogmatismo y el escepticismo; los períodos de desconfianza, desaliento o simplemente cansancio provocaron en la mente racionalista de Occidente una actitud específicamente escéptica. Como actitud de comodidad y quietud mentales, es indudable que el escepticismo ha sido siempre una seria tentación para las mentes occidentales.

a) Los primeros fundamentos del escepticismo científico hay que descubrirlos en Demócrito y los eleatenses Parménides y Zenón.

Parménides, al encerrarse en su puro monismo metafísico y al negar todo cambio y pluralidad, llegaba al principio del idealismo puro, rozando la formulación explícita del escepticismo. De la

[1] Más que una teoría gnoseológica, semejante forma de escepticismo puede considerarse como una *hipótesis teorética* agnóstica para la sistematización de la discusión filosófica. Así piensan Amor Ruibal, Paulsen, Brochard, Mercier y otros. Maquart, por el contrario, parece darle mayor importancia. Las refutaciones de la primitiva neoescolástica tienen delante a esta especie de escepticismo.

misma manera Zenón, que agrava el problema con sus célebres *aporías dialécticas.*

Demócrito, dentro de su absoluto e integral materialismo, explicó el conocimiento tanto intelectivo como sensitivo por ciertas emanaciones materiales de átomos provenientes de los objetos; átomos o emanaciones que eran como *imágenes (idola)* de las cosas, y que entraban por los sentidos; lo que conocemos son esas *imágenes,* pero no las cosas *como en sí* ellas son.

b) Estos primeros tanteos escépticos empezaron a tomar forma sistemática con los sofistas Protágoras y Gorgias, apoyados en el relativismo absoluto del conocimiento sensitivo sostenido por Heráclito. Al rígido subjetivismo de Protágoras y al nihilismo teorético de Gorgias, siguió de hecho un escepticismo práctico sostenido por Hippias, Polys, Calicles, etc.

c) *La escuela escéptica.*—Nace con Pirrón (315-275), Timón y los estoicos: la duda es la única forma posible de sabiduría. Es imposible el conocimiento de las cosas en sí, y no se dan sino simples opiniones a las que pueden oponerse otras; por lo tanto, la certeza se hace imposible. Mas para llegar a la *ataraxia,* a la tranquilidad espiritual, hay que mantenerse en la abstención de cualquier juicio, es decir, en la actitud escéptica pura, en la *epojé* perfecta. Este escepticismo pirrónico y estoico es, antes que otra cosa, una actitud práctica para vivir tranquilamente.

Los modos de expresión de esta actitud radical fueron múltiples y de muy diversas tonalidades:

la *academia media* de Arcesilao suavizó las afirmaciones pirrónicas, no extendió el escepticismo al orden moral, y parece haber usado la duda como método gnoseológico hacia el platonismo;

la *academia tercera* de Carnéades más bien se atiene al probabilismo, y mantiene la línea de suavidad de la academia media, declinando hacia un cierto idealismo;

la *academia cuarta* de Enesidemo es más bien ecléctica, inclinada hacia un escepticismo moderado; para llegar a la verdad, sostenía Enesidemo, es necesaria una prueba, que resultará siempre inútil e imposible. De ahí que la academia cuarta sostuviese un escepticismo universal, que siguieron los neopirrónicos.

La *escuela médico-empírica* de Sexto Empírico, en Alejandría (s.II p. Ch.), atendió a las ciencias médico-experimentales; y al encerrarse en un severo empirismo, degeneró rápidamente en un total escepticismo gnoseológico. El mismo jefe de la escuela sistematizó los argumentos de los escépticos, y atacó tanto los dogmatismos como el concepto de causa y la existencia de Dios.

Séneca, Epicteto, Marco Aurelio se encerraron en un eclecticismo práctico de probabilidad, orientado a la vida práctica. El criterio de verdad no es más que la simple persuasión subjetiva, según las exigencias prácticas de utilidad, belleza, tranquilidad, etcétera.

d) En el Renacimiento surge poderosa la corriente escéptica con Montaigne (1533-1592), Charron (1541-1603) y Francisco Sánchez (1562-1632); este último es quien expone de una manera más sistemática una gnoseología escéptica en su célebre obra *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur.* Samuel Sorbière traduce al francés las *Hypothyposes Pyrrhoneae* de Sexto Empírico, y no faltó un tipo de *escepticismo cris-*

tiano, el de F. De La Mothe, que fundamentaba el escepticismo en el Evangelio y en las epístolas de San Pablo.

e) En los tiempos modernos la pléyade de los escépticos es casi infinita, sin que se dé un solo sistema que lógicamente no lleve a conclusiones escépticas. Kant, a pesar de haber querido destruir los fundamentos del escepticismo, no hizo otra cosa que afianzarlos más.

Los *fideísmos* y los *tradicionalismos* destruyen la razón y su poder metafísico; el *empirismo,* en cualquiera de sus manifestaciones, es una gnoseología específicamente escéptica (Bayle, Hume...); los *idealismos, relativismos,* etc..., son igualmente escépticos. Entre los escépticos modernos más sobresalientes hay que enumerar a Nietzsche, Rensi, Levi, Ziehen, Spengler, etc.

El actual *existencialismo* hay que considerarlo una teoría gnoseológicamente escéptica. Aunque la forma novísima de escepticismo la hallamos en la *escuela problematicista,* que sostiene que cualquier solución que pretende darse a un problema como definitiva es necesariamente contradictoria (Ugo Spirito), o se adapta exclusivamente a ciertas formas trascendentales que nada tienen que ver con las realidades prácticas y las variables circunstancias en las que tiene que desenvolverse el hombre, para las que las soluciones definitivas no valen (Banfi).

Como nota ambiental y signo a la vez de la invasión literaria del escepticismo, véanse estas líneas de Anatole France:

"Una teoría filosófica del mundo se asemeja al mundo, así como una esfera sobre la cual sólo se trazaran los grados de longitud y latitud se asemejaría a la Tierra. La Metafísica es admirable porque despoja al mundo de todo lo que tiene y le da lo que no tiene; trabajo maravilloso, sin duda, y juego más bello, incomparablemente más ilustre que las damas y el ajedrez, pero, en resumidas cuentas, de la misma naturaleza. Un sistema como el de Kant o el de Hegel no difiere esencialmente de aquellos "solitarios" con que las mujeres distraen, con naipes, el tedio de vivir".

B) Los argumentos del escepticismo

159. El escepticismo dogmático intenta ser una solución positiva al problema del conocimiento humano, sistematiza sus argumentos.

1. Da un gran relieve al *hecho del error,* a las contradicciones entre los filósofos y a la diversidad de las opiniones humanas; todo ello es señal de que nuestras facultades cognoscitivas y discursivas, sensibles y no sensibles, no merecen la confianza que normalmente se les da. Es un argumento que impresionó al mismo Kant.

2. Importante y fundamental es el *argumento lógico de la demostración imposible:* ninguna proposición puede ser admitida legítimamente en el orden reflejo sin que se demuestre, es decir, sin que se deduzca de premisas ciertas; pero estas premisas deben ser a su vez demostradas por otras, que han de ser asimismo, demostradas por otras terceras, y así indefinidamente, sin poder llegar jamás a una demostración verdadera y categórica. Algunos escépticos dan otra forma a este argumento: no hay verdad sin demostración, y no hay demostración sin entendimiento; pero lo que precisamente está en litigio es el valor del entendimiento para la demostración; luego cualquier demostración es lógicamente imposible, como es imposible toda verdad.

3. Un argumento serio es manejado por el escepticismo, y es la *relatividad intrínseca* del conocimiento. El conocimiento es algo relativo al objeto y al sujeto. Por el objeto se hace imposible un conocimiento cierto, ya que el objeto no se da aislado, sino engarzado en la totalidad de universo imposible de conocer; y por parte del sujeto es asimismo imposible un conocimiento verdadero y fijo, porque el sujeto es variable en su circunstancia, salud, cultura, desarrollo, etc.

4. El provisional escepticismo de Descartes acentuó los estados de error sensorial, alucionaciones, ilusiones, embriaguez, sueños...; añadiendo la hipótesis del "genio maligno", ¿quién nos garantiza de no estar permanentemente en uno de esos estados falsos?

C) Crítica del escepticismo

160. Nos referimos exclusivamente al *dogmatismo escéptico,* que lógicamente es crítico y, por lo tanto, universal. Ni el adogmatismo absoluto ni cualquier forma de escepticismo parcial, como el teológico, ético, histórico, etc..., nos interesan en la investigación gnoseológica.

Esto supuesto, podemos hacer las observaciones críticas siguientes a los argumentos fundamentales del escepticismo.

1. El error, las contradicciones y la diversidad de opiniones constituyen un hecho innegable, pero del que no puede deducirse la conclusión escéptica:

del hecho del error, no es posible deducir que erremos *siempre;* porque es verdad que nos equivocamos, pero también es verdad que no nos equivocamos siempre; éste también es un hecho, que no puede ser encubierto con una simple afirmación dogmática. Si estuviésemos *constantemente* en el error, sería imposible la misma noción de error; el descubrirlo a veces, es señal gnoseológica de que alguna vez no estamos en el error;

tampoco podemos deducir la conclusión escéptica del hecho de la contradicción y multiplicidad de las opiniones. Es también

un hecho la no contradicción de muchas opiniones; es también un hecho que las opiniones se dan por estar de acuerdo en los principios y en los hechos, y son más bien interpretaciones provenientes de causas perfectamente conocidas; y es un hecho la coincidencia gnoseológica en muchas cuestiones. Tratándose de los filósofos hay que distinguir entre la oposición de los sistemas y la coincidencia en los principios, que andan por debajo de la peripecia expositiva de las escuelas. Leibniz llamaba a este conjunto de principios *philosophia perennis.* El escepticismo ignora que la diversidad es tan real como la unidad.

2. La dificultad dialéctica es seria, pero es estrictamente... dialéctica, es decir, puramente formal: si se parte del "principio" de que nada puede admitirse sin demostración estricta, la dificultad escéptica es insoluble. Pero ello no es así. Toda demostración se apoya en principios *indemostrables* o postulados o principios evidentes, ya que el conocimiento es no sólo racional, sino también intuitivo. Si existe una *demonstratio,* también existe una *monstratio,* de mayor fuerza gnoseológica; la demostración, pues, no siempre es rigurosamente necesaria, aunque sí lo sea la prueba.

3. Indudablemente existe una relatividad intrínseca a todo conocimiento falso o verdadero. El hecho de que la verdad haya que definirla por una *igualdad* es una prueba de ello. También es verdad que muchos conocimientos son esencialmente relativos, sin que sea posible salirse de su complejo de relaciones, por ejemplo, muchos juicios estrictamente axiológicos. Pero no es un hecho el que simpre sea así, por lo menos en los casos en los que el objeto en sí nos sea conocido. Si un objeto tiene su ser propio, no tiene sentido el relativismo total del conocimiento. Es cierto que un objeto no puede ser íntegramente conocido por el entendimiento humano; pero eso es no conocer todo el objeto, y entre eso y nada, queda un campo extenso de conocimientos verdaderos.

4. Nada de lo que el escepticismo aduce sobre ilusiones sensoriales, alucionaciones, etc... Además de lo dicho sobre el error, y aun reconociendo algunos casos de ilusiones incontrolables gnoseológicamente, la experiencia nos enseña que otras lo son; porque es evidente que a veces padecemos verdaderas alucionaciones, pero no es menos evidente que otras muchas veces no las padecemos; consiguientemente, la universalización escéptica

carece de justificación gnoseológica. La hipótesis del "sueño permanente" no llega científicamente ni a hipótesis; y la sospecha cartesiana del "genio maligno" no pasa de ser una ocurrencia carente de seriedad científica.

D) La refutación del escepticismo

161. Se ha sostenido y se ha formulado en proposiciones categóricas que el escéptico es irrefutable directamente, que con él es imposible toda discusión, porque ésta se hace imposible donde no se admite un punto sólido de arranque, una certeza inicial, por elemental que ella sea.

Si hablamos de un *escepticismo adogmático absoluto* es evidente semejante afirmación; mas ese escepticismo no es filosófico, sino un *error naturae* atendible no precisamente desde la Gnoseología.

Pero el problema cambia si nos referimos al *escepticismo dogmático relativo.* Es una doctrina positiva, que pretende estar justificada y apoyada en determinados fundamentos que se consideran gnoseológicamente seguros.

La Escolástica niega en bloque la refutabilidad *directa* de cualquier forma de escepticismo; pero creemos que la forma *dogmática relativa* admite una polémica directa, aunque esa polémica exija un cuidado dialéctico especial. Hume afirmaba que el escepticismo era una posición inexpugnable teóricamente, y que sólo la práctica impedía el permanecer en él.

a) El hecho de que en la práctica sea imposible una actitud gnoseológico-escéptica, se convierte en un argumento teórico contra el escepticismo.

En efecto, la dificultad práctica proviene de las exigencias invencibles de la certeza natural y espontánea que se impone a las cavilaciones teóricas. Esa certeza natural no es ilusoria, en la hipótesis del escepticismo dogmático, y por lo tanto encierra una justificación crítica; luego se da una certeza justificada y justificable. Hume no hizo sino dar testimonio de la contradicción intrínseca del escepticismo crítico.

b) Esa contradicción es más patente en la teoría. El afirmar: *nada hay cierto;* o encerrarse en: *yo no sé si hay algo cierto,* son ya afirmaciones con un sentido gnoseológico esencialmente antiescéptico; si el escéptico intenta justificarlas, el escepticismo se niega a sí mismo, porque buscará la certeza de su

actitud. ¿Por qué la mente humana puede afirmar con certeza tales proposiciones, por qué no otras, por qué esa limitación, por qué esas proposiciones son válidas...? Si esas proposiciones se presentan como dudosas, entonces no hay teoría; si como ciertas, entonces hay una contradicción explícita; si como probables, nos hallamos con una contradicción implícita, ya que la probabilidad supone argumentos ciertos.

La duda escéptica es contraria al movimiento natural del espíritu, y la actitud de total y absoluta indiferencia gnoseológica llevaría a la inacción y a la muerte. El escepticismo reduce al hombre a la categoría vegetal, en opinión de Aristóteles [2].

E) Aclaraciones sobre el escepticismo

162. 1. Una cosa es refutar el escepticismo crítico y demostrar indirectamente la capacidad de la mente humana para conocer la verdad, y otra muy distinta afirmar que el conseguir la verdad sea fácil. No sólo no lo afirmamos, sino que sostenemos la dificultad de conseguir esa verdad. Más aún, sostenemos que en muy pocas cosas podemos llegar a la verdad, y que en casi todas las cosas no podemos pasar de los límites de la probabilidad (a veces generosamente llamada *certeza moral*). Esta afirmación se apoya en estas severas palabras del Doctor Eximio: *Ita fit ut fere in rebus omnibus difficile nobis sit veritatem invenire* (DM IX 3,13). Esta dificultad refuerza históricamente la tentación escéptica, tan típica del racionalismo occidental.

2. También conviene aclarar que la necesidad de admitir la capacidad de la mente humana no la derivamos directamente de la refutación del escepticismo, es decir, no es una necesidad meramente dialéctica. La refutación del escepticismo, si puede ser suficiente para demostrar su intrínseca contradicción, no lo es para demostrar, sin más, el realismo. Y no lo es, porque la *contradictio in terminis* no aclara nada la objetividad, y en ésta es donde hemos de apoyar la investigación gnoseológica.

3. En muchos casos de la filosofía de Occidente, el escepticismo se presentó como "tentación metodológica". Por lo dicho parece claro que si el escepticismo no puede presentarse como sa-

[2] Cf. *Crítica* p.316-318 n.455-458. Hay evidencias que el no admitirlas supondría locura. Cicerón, el académico escéptico, escribe: «ordiamur a sensibus. Quorum ita clara iudicia et certa sunt, ut, si optio naturae nostrae detur, et ab ea deus aliquis requirat, contentane sit suis integris incorruptisque sensibus, an postulet melius aliquid, non videam quid quaerat amplius. Potestne quisquam dicere inter eum, qui doleat, et inter eum, qui in voluptate sit, nihil interesse? aut ita qui sentiat, non apertissime insaniat?» (CICERÓN, *Acad.*, prior 2,7).

biduría suprema, tampoco puede presentarse como método de investigación filosófica. La tentación se hizo poderosa en muchas mentes cristianas, al considerar al escepticismo como el mejor medio de hallar la razón y así prepararla para la aceptación de la fe (Montaigne, Charron, Huet, Pascal...). Como método de investigación metafísica, admitieron el escepticismo Descartes y, después de él, casi todos los filósofos de Occidente hasta Huesserl.

Si la posición escéptica es insostenible, lo será integralmente, y no podrá fundamentar un método de investigación. Si al fallar los argumentos racionales se impusiese el escepticismo por un acto de la voluntad, entonces no habría una ciencia derivada del método escéptico, porque se daría un voluntarismo ciego fundado en un acto de fe absolutamente arbitrario.

La duda de la evidencia, ideada por Descartes para llegar a una certeza pura, nos encierra irremisiblemente en el escepticismo más absoluto y deja de ser una duda metódica. La duda de Husserl, es decir, su "reducción fenomenológica" al poner entre paréntesis la existencia del mundo, nos deja en la oscuridad gnoseológica más completa; ya que en teoría nada existe, ¿cómo se podrá hallar de nuevo el camino para afirmar esa existencia? La fenomenología, pues, o nos encierra también en el escepticismo, o es un término gnoseológicamente sin contenido alguno.

Sin embargo, hoy se admite que un género de duda universal metódica es necesario como método al principio de toda Metafísica, y parece que esta exigencia está avalada por el mismo Santo Tomás, quien, comparando la Metafísica con otras ciencias, afirma que a las otras ciencias, al tratarse de verdades particulares, les corresponde *particulariter dubitare;* pero no es ése el caso de la Metafísica: "*...ista secientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate* (*Met.* III 1 n.343).

Indudablemente, esta *dubitatio* ni es directamente la escéptica ni la cartesiana; el Doctor Angélico no se funda en la duda universal para hallar la verdad indudable. Se trata de una manera de expresarse para significar que hay que comprobar todas las proposiciones, *omnia examini subicienda,* lo que puede hacerse, y él lo hace, sin pensar en la duda ni escéptica ni escepticoide.

El término *dubitatio* es sencillamente la *aporía* griega, es decir, *dificultad, problema,* y de ninguna manera la *duda* formal;

la *dubitatio* viene a ser un planteamiento de la cuestión en vista de las dificultades que se oponen en contra, en orden a determinar exactamente el objeto que se busca o investiga, ya que sin esto es imposible cualquier investigación.

Bibliografía

AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma* vol.8; S. AUGUSTINUS, *Contra Academicos* libri III: ML 33; OWEN, J., *The skeptica of the french Renaissance* (London-New York 1893); RICHTER, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie* (Leipzig 1904-1908); JANET, P. *Le scepticisme moderne. Pascal et Kant:* Rev. de Deux Mondes (sep. 1865) p.469; RENSI, G., *Lo scetticismo* (1926); BROCHARD, V., *Les sceptiques grecs* (1932); BESSE, CL., *Les arguments classiques du scepticisme:* Rev. Prat. d'Apologet. 17 (1914) 583; MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la Metaph.* cah.1.

II. *Posiciones empiristas*

SUMARIO: A) Nota histórica: empirismo inglés; positivismo; pragmatismo.—B) Formas modernas.—C) Tesis fundamentales del empirismo.—D) Crítica del empirismo.

163. El término *empirismo* lo usamos aquí en un sentido amplísimo, que abarca no sólo lo que formalmente se tiene como empirismo, sino toda actitud gnoseológica que sostenga de cualquier manera, como único medio de conocimiento, la *experiencia.* Naturalmente, con el empirismo van estrechamente unidos el positivismo y el pragmatismo.

Es muy difícil señalar los límites de separación entre el escepticismo y el empirismo en cualquiera de sus modalidades; así Sexto Empírico, el escéptico, era un puro empirista, y Hume, el empirista, era, para Kant, el más ingenioso de los escépticos. Por eso el empirismo, lo mismo que el pragmatismo y el positivismo, son primariamente *modos de pensamiento,* que abarcan posiciones a veces muy distantes y muy diferentes. Aquí nos atendremos a lo que podemos llamar *principios gnoseológicos fundamentales.*

A) Nota histórica

164. En Grecia el empirismo es simplemente *sensualismo* (Heráclito, Protágoras, Epicuro, Lucrecio). No se formuló bajo ninguna otra forma. En el Medioevo el empirismo adquiere una mayor elaboración gnoseológica en las doctrinas de G. de Occam, y surge el *nominalismo:* la inteligencia queda sin ideas abstractas, integrada en la sensación. Con el nominalismo nacía una de las grandes corrientes del pensamiento occidental, desde entonces condicionado definitivamente por el empirismo.

La importancia capital del empirismo surge en la Edad Moderna, tanto que se ha dicho que la filosofía moderna nace con el advenimiento del empirismo.

Empirismo inglés.—Es el empirismo tipo. T. Hobbes († 1679) concibe el primer sistema cerrado de la filosofía de la experiencia, clausurándose en un monismo materialista; reduce el pensamiento a la *res extensa,* y plantea un tipo de conocimiento sensista-nominalista.

J. Locke († 1704) hace la primera y fundamental sistematización de las tesis del empirismo. Rechazado todo innatismo, las "ideas" vienen exclusiva y formalmente por la experiencia: o externa (sensación), o interna (reflexión). "Idea" es una representación sensible percibida por la mente. Locke es aún un realista empirista, pero de la Metafísica ya no queda más que el nombre. Siguen a Locke J. Boyle, que combate la metafísica de las sustancias, e I. Newton, que convierte en sistema universal el mecanicismo y el atomismo, y ofrece una especie de justificación filosófica para la psicología de la asociación, y en él se apoyará Hume. Newton no maneja más datos que los fenoménicos de la sensación, sometidos a medida y número; todo lo demás es mera hipótesis.

J. Berkeley († 1753) desarrolla a Locke, es inmaterialista y se presenta como un rígido nominalista, inmanentista psicologístico y antimetafísico, estructurando ya una psicología asociacionista.

D. Hume († 1776), el despertador de Kant, señala la cima más influyente y poderosa del empirismo inglés. Todos los contenidos de conciencia emanan de la experiencia sensible, no son más que impresiones sensibles. No puede darse una metafísica, y en su lugar hay que colocar una psicología asociacionista, porque la experiencia es simple asociación de ideas" a base de contigüidad espacio-temporal, determinadas gnoseológicamente por la costumbre y el hábito. En Hume el empirismo es una síntesis de psicologismo y escepticismo. La ciencia es una subjetivización psicologística que hace que la verdad dependa del sentir humano; por lo tanto, no pasa de mera probabilidad y creencia. Hume toma sólo en consideración lo puramente fáctico, e influye decisivamente en el positivismo y empirismo del siglo XIX; en las filosofías vitalistas hasta hoy; en los irracionalismos empezando por Rousseau; en la filosofía del dominio y del poder (Nietzsche), y en los existencialismos actuales, en cuanto ponen la existencia pura en el flujo del tiempo.

Hume y los psicólogos asociacionistas ingleses influyen en Diderot y determinan el sensismo puro de Condillac; el materialismo psicológico de Cabanis, contando con el mismo Voltaire, confiesa haberse encontrado a sí mismo en Inglaterra, apoyándose definitivamente en el empirismo de Locke, lo mismo que Montesquieu.

Los influjos del empirismo inglés se hacen sentir en la Ilustración alemana (Thomasius, Pufendorf, Ch. Wolf, G. Lessing). El influjo más decisivo es el ejercido sobre Kant, que no supo desprenderse de la experiencia; su *Estética trascendental* es la más seria fundamentación crítica del empirismo.

Positivismo.—De Kant viene el dogma esencial del siglo XIX: no hay nada más que el fenómeno para el conocimiento humano; lo que hay de real está en este mundo; metafísica y religión son puras ficciones. En esto consiste el *fenomenalismo,* como nueva forma del empirismo.

Este fenomenalismo adquiere las formas de positivismo francés, positivismo y criticismo alemán, y pragmatismo norteamericano: A. Comte, J. M. Guyau, Stuart-Mill, H. Spencer, R. Avenarius, E. Mach.

Pragmatismo.—Según esta forma de empirismo fenomenalista, la verdad sólo tiene un valor instrumental; hay que sustituir el concepto de *truth* por el de *inquiry;* la verdad no es un valor teorético, sino una desnuda *praxis.*

No se admiten ni el intelectualismo ni el realismo crítico. La mente se somete a un evolucionismo darwiniano-gnoseológico, por el cual el conocimiento se adapta al medio. Por lo tanto, la verdad no es una "contemplación", sino una "función vital"; el conocimiento es un medio para la acción, es un puro instrumento para la acción y la reacción vitales. No existe, pues, una categoría de la verdad; la verdad hay que hacerla, la verdad no se nos da. Y el único criterio de la verdad es la satisfacción vital del que conoce, una utilidad práctica en cualquier orden en que aparezca un interés determinado. El fallo en esa utilidad o en esa satisfacción es lo que determina el error. El pragmatismo deja en la penumbra una noción clara de la utilidad como criterio gnoseológico. Exponen esta última consecuencia del empirismo W. James, J. Dewey en Norteamérica, F. C. S. Schiller en Inglaterra, etcétera.

El pragmatismo sigue las líneas esenciales del empirismo; es antimetafísico y antidogmático; en Metafísica es plenamente escéptico y en Gnoseología es puramente subjetivista y nominalista.

B) **Formas modernas**

165. Quizá la forma más eminente de estas corrientes empírico-pragmatistas es el *intuicionismo vital* de Bergson; él mismo afirmaba que *conocimiento* y *vida* eran inseparables. Con Bergson, el empirismo rompe su cápsula experimental, para trascenderse a sí mismo en un *positivismo espiritualista.* Hay conocimientos conceptuales, pero ésos no llegan al nivel de la Metafísica, quedando recluidos en el campo de la acción del *homo faber.* Se da en nosotros un tipo de conocimiento supraintelectual, la *intuición* del *homo sapiens,* que capta el ser y nos permite abordar y solucionar los grandes problemas de la Metafísica. Esa *intuición* es progresiva; capta la conciencia como duración pura vital y la libertad como un hecho; asciende a la captación del espíritu en nosotros, y de la vida en el universo; y, en forma de experiencia mística, percibe la presencia de Dios como Amor.

En Metafísica, Bergson no admite otro ser que el movimiento; la intuición no nos da cosas, sino solamente movimiento; el ser es puro cambio. La inteligencia conceptual fija y estática no puede captar la verdadera realidad metafísica; si nos habilita para la acción, nos hace ineptos para alcanzar la Metafísica[3].

Otra forma sobresaliente de esta corriente es la *filosofía de la acción* de M. Blondel, cuya tesis fundamental es que la inmanencia gnoseológica moderna implica necesariamente la afirmación de una trascendencia; es decir, partiendo exclusivamente de la actividad inmanente que se manifiesta en el mundo fenoménico, podemos llegar a algo trascendente a nosotros. Blondel es, a su manera, anticonceptualista como Bergson, en cuanto que los conceptos del entendimiento no nos pueden llevar a un sistema filosófico trascendente. Sin admitir la intuición bergsoniana, sostiene que los juicios y raciocinios de la mente han de ser como completados y fecundados por la *opción* (adhesión de la voluntad) y la acción (dinamismo total de la vida).

El conocimiento *abstracto,* construido por los conceptos universales de los escolásticos, es puramente conceptual, nocional, analítico; sin valor gnoseológico. Pero tenemos otro conocimiento, el *concreto,* real y objetivo por la *acción,* que no se forma por conceptos, sino por otros medios del ser racional y moral, concretamente por la *opción* y la *acción.* Sólo por el conocimiento *concreto* podremos llegar a la trascendencia y a la Metafísica[4].

C) **Tesis fundamentales del empirismo**

166. Podemos sintetizar en algunas proposiciones las tesis fundamentales de las corrientes empíricas gnoseológicas:

no sólo no se dan ideas innatas, sino que tampoco se dan conceptos intelectuales abstractos; hay que sostener un nominalismo puro;

todo conocimiento no es más que una impresión de la sensi-

[3] Una exposición amplia del bergsonismo, con abundante bibliografía, puede verse en nuestra *Crítica* p.332 p.479...

[4] Véase nuestra *Crítica* p.339 n.488... En Blondel hallamos importantes elementos para la *Gnoseología de la persona,* es decir, el conocimiento y su valor como resultado de la totalidad del *suppositum cognoscens.* También el existencialismo critica los conceptos del entendimiento, y desde este punto de vista entra en la corriente empirista. La crítica conceptual y nominalista del existencialismo proviene de que los conceptos no pueden captar el *sujeto,* ya que al conocerlo lo convierten en *objeto,* o porque, como abstractos, no pueden representar al individual concreto. De esta crítica parcial y nominalista surgen: la *angustia* de Heidegger (el hecho de la existencia brutal), el *sentimiento de fracaso* de Jaspers (el vacío inmenso de la plenitud del ser) y la *náusea* de Sartre (la intuición de las cosas que existen sin razón alguna).

bilidad; lo que se llaman "ideas" no son otra cosa que "imágenes" de esas impresiones;

el conocimiento se limita exclusivamente a los fenómenos, sin llegar al ser y, consiguientemente, a la Metafísica;

no se dan "principios" al modo tradicional; los llamados "principios" son puras asociaciones de impresiones sensoriales, determinadas por el hábito y la costumbre;

tampoco podemos hablar de las relaciones entre las ideas, al modo de la Metafísica; esas relaciones no pasan de ser asociaciones espacio-temporales, simplemente fenoménicas;

las llamadas "ideas universales" no son sino simples "generalizaciones de la experiencia"; el que se hayan considerado como necesarias y universales es puro convencionalismo lógico o hábito mental; la experiencia hace fracasar los "principios".

D) Crítica del empirismo

167. En este campo inmenso que presenta la corriente empirista, entendida en un sentido amplísimo, hemos de atenernos a algunas observaciones más fundamentales y generales, prescindiendo de detalles de escuela y modalidades de sistema.

a) El ataque del empirismo contra cualquier especie de innatismo es sólido y válido. Sin embargo, no es probable que nadie haya sostenido un innatismo tal y como lo supone el empirismo, ni el mismo Descartes; por esta razón, la argumentación empirista, si no deja duda de su validez contra los innatismos formales, puede dejarla frente a ciertas formas de innatismo radical o subconsciente.

b) El argumento general contra las ideas abstractas padece una injustificable confusión: no es posible confundir *imaginación* con *concepto abstracto;* la primera representa *realidades concretas,* el segundo representa *esencias.* Por eso puedo comprender lo que sea un color sin necesidad de representarme un cuerpo coloreado.

c) Toda la crítica del entendimiento hecha por el empirismo, al partir de la confusión precedente, queda esencialmente mutilada y reducida a un estrecho nominalismo. Es una crítica postulatoria y dogmática, que parte del supuesto de ser ya por sí evidente lo que explica, es decir, la imposibilidad de un conocimiento metafísico. Toda la construcción empirista es un *a posteriori* de un supuesto no probado. En este sentido, el mismo Kant no cayó en

la cuenta de la inviabilidad del método y lo siguió ciegamente. A Aristóteles se le podrá discutir, pero hay que hacerlo en sana y objetiva metodología.

d) Es evidente que Hume tenía que negar el principio de causalidad al *suponer* que la causalidad era perceptible por la experiencia, y al suponer que no era evidente según el tipo único de evidencia que Hume admitía: la evidencia de los juicios analíticos. Pero el afirmar que sólo se conoce por la experiencia y afirmar que sólo existe un tipo de evidencia, son simples afirmaciones.

e) El defecto capital de los empirismos es privar al hombre de inteligencia y razón, limitando su conocimiento a los puros sentidos. Si el escepticismo reduce al hombre a simple vegetal, al tronco aristotélico, el empirismo no le deja elevarse por encima del nivel zoológico, encerrándolo en la pura sensación. Esta mutilación esencial va en contra de la más elemental experiencia gnoseológica, pues el hombre por experiencia ve que puede comprender esencias abstractas de las mismas cosas que percibe por los sentidos. Es evidente que hay evidencias inmediatas abstractas con la sola condición de que el entendimiento comprenda los términos, como acontece en los primeros principios; y es un hecho el que el hombre puede conocer y conoce algo distinto de lo percibido por los sentidos. El empirista peca por aceptar una *empiria* excesivamente estrecha, por ser poco empirista; una amplia y total experiencia le convencería de su error gnoseológico.

f) Es falso el concepto de conocimiento en el empirismo: *pura receptividad de impresiones,* negando una espontaneidad cada vez más rica cuanto se va elevando el nivel de los objetos conocidos. Kant rompió con sus *aprioris* en este punto con los empirismos, descubriendo la espontaneidad del sujeto, aunque no supo desligarse de las adherencias de la experiencia.

g) Es cierto que la experiencia sola no puede fundamentar una metafísica; pero esta afirmación no está justificada en los empirismos ni en los existencialismos. El positivismo falla también en esto, porque el sabio admite la existencia de lo "en sí" para observar los fenómenos, y al buscar sus causas hace ya verdadera metafísica.

Bibliografía

A. MAIER, *Die Mechanisierung des Weltbildes in 17 Jahrhundert* (1918); J. LOCKE, *Essay concerning human understanding* (1969); R. REININGER, *Locke, Berkeley, Hume* (1922); H. PFEIL, *Der Psychologismus im englischen Empirismus* (1934); FOUILLÉ, *La néosophistique pragmatiste:* Rev. de Phil. 1 (1911) p.337; W. JAMES, *Pragmatism a new name for some old ways of thinking* (1907); D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding* (1948).

III. *Posiciones racionalistas*

SUMARIO: A) Introducción histórica.—B) Tesis del racionalismo.—C) Observaciones críticas.

168. Así como existe una verdadera dificultad en determinar la divisoria entre las posiciones escéptica y empirista, también se da esa dificultad en distinguir exactamente las posiciones racionalistas de las idealistas. Lo que es clarísimo es la oposición polar entre los empirismos y los racionalismos. Mientras el empirismo niega toda posibilidad gnoseológica a la razón y reduce al *suppositum cognoscens* a simple sensismo empirista, el racionalismo se la niega a la experiencia; y si en algún caso, como en Leibniz, por ejemplo, se admite la sensación, es para negarle todo valor científico y reducirla a mera *occasio* del conocimiento. El racionalismo reduce al *suppositum cognoscens* a la pura razón; y *a priori* se adivina que tanto los racionalismos como los empirismos cometen el grave error de la mutilación gnoseológica del sujeto total del conocimiento. El considerar la *facultas cognoscendi* separadamente como sujeto gnoseológico, lleva inevitablemente a esta mutilación; el considerar el *suppositum* como sujeto total, lleva también inevitablemente a la inclusión tanto del sentido como del entendimiento en el fenómeno gnoseológico.

A) Introducción histórica

169. 1. La corriente racionalista apareció ya en Grecia cuando Parménides afirmó que la experiencia era el camino seguro del error, y que sólo la razón conducía al sabio al corazón de la verdad, al *atremes étor alezeies*. El eleata, partiendo del principio de identidad, deduce matemáticamente una metafísica monisma y fixista en la inmovilidad absoluta del ser, y negando todo cambio y toda movilidad, y fenómenos ilusionistas de los sentidos.

La moral estoica es asimismo racionalista; busca en la moral y en la ética el fixismo inmovilista de la metafísica de Parménides: el hombre insensible al placer y al dolor ha de llegar a la felicidad que reside en la virtud, y ésta en la razón. Las pasiones ciegan, la razón ilumina; la razón es Dios, y vivir según la razón es ser de alguna manera Dios.

2. Sin embargo, donde se formaliza la corriente racionalista en Gnoseología es en la Edad Moderna, a partir de Descartes y, particularmente, a partir de la tesis común a todos los racionalismos, la tesis del *innatismo* de las ideas, las que formalmente para Descartes eran las únicas *claras y distintas;* lo que arrastró a los racionalistas a la concepción gnoseológico-matemática del universo.

Descartes concreta su racionalismo en las siguientes tesis: innatismo de las ideas y el criterio de las ideas claras y distintas; la concepción matemática de la ciencia; sobreestima de lo puramente conceptual y desestima de lo individual y concreto, particularmente material; fe absoluta en la transparencia racional del ser; método de análisis y síntesis. Descartes, en realidad, no admite más ideas claras y distintas que las innatas, y esa claridad y distinción aparece ya implicada en el *ego exsisto cogitans*. Por lo tanto, todo conocimiento que venga por otros caminos aparecerá oscuro y confuso.

Todo se agudiza gnoseológicamente por el carácter geométrico-matemático del sistema cartesiano, que parte del *Cogito* como un "principio" simple y absoluto, a partir del cual debe reconstruirse el conjunto del mundo gnoseológico por rígida deducción lógica. Por "deducción lógica" entiende Descartes todo aquello que se concluye necesariamente de otras verdades conocidas con certeza. Para Descartes no hay más medios de conocer que la intuición y la deducción.

Spinoza, en su *Tractatus de intellectus emendatione* (1677), lleva al extremo el geometrismo racionalista de Descartes. El conocimiento matemático $(2 + 3 = 5)$ es el modo de conocer perfecto y cierto, y partiendo de las tesis cartesianas sostiene que el entendimiento no procede en sus ideas determinado por los objetos de la percepción sensible. El *ordo geometricus* spinoziano es un proceso rígidamente escalonado de definiciones, proposiciones, axiomas y demostraciones, del cual han de deducirse estrictamente las conclusiones; fuera de esas conclusiones así deducidas, no es posible hablar de un verdadero conocimiento cierto. El origen no son las percepciones sensibles. Ha de empezarse por las ideas mismas y las definiciones, pero ideas y definiciones están contenidas en la Idea de las ideas; de esta manera, nuestro espíritu es una imagen de la naturaleza por la deducción racional de todas sus ideas de la Idea, fuente de todas ellas.

Leibniz sigue el racionalismo de Descartes en su Monadología transformada en teoría del conocimiento, a la vez que ataca radicalmente la tesis empírica de Locke. Para Leibniz, el espíritu es esencialmente pensar y conocer; por eso la mónada que es anímico-espiritual no puede ser irracional, sino el núcleo del racionalismo.

Aunque en el espíritu se dan tres clases de contenidos: sentidos externos, sentido común e imaginación y entendimiento, sólo el entendimiento posee los contenidos puramente inteligibles o los conceptos puros. Esos cónceptos puros han de ser manejados rigurosamente según el método del conocimiento perfecto: el matemático, y el proceso ha de arrancar del innatismo, la forma perfecta del conocimiento cierto, de la ciencia. Por eso, nuestro conocer es

¡crítica!

exactamente recordar (Platón); los sentidos, más que verdad, nos proporcionan error, y nuestro espíritu se libera de la materia y de la sensibilidad en el conocimiento puro de las verdades eternas, de los inteligibles puros.

El empirismo jamás nos dará una verdad necesaria y eterna; es una suma de casos y ejemplos que, si bien puede proporcionarnos "verdades de hecho", pero jamás la "verdad de razón", diríamos, la verdad "verdadera". Las verdades eternas y universales sólo nos pueden venir matemáticamente por las "verdades de razón"; por eso una prueba auténtica sólo se alcanza por las intuiciones racionales de los principios internos. No niega Leibniz el hecho del conocimiento de los sentidos; pero ese conocimiento no es verdadero, y los sentidos no son causa del conocimiento, sino simple *ocasión*, aunque necesaria.

3. Siguió la línea racionalista Ch. Wolf, y en el clima racionalista (Leibniz anuncia inmediatamente en algunas tesis a Kant) se prepara el criticismo kantiano.

Kant es racionalista; pero, ligado al empirismo de Hume, matiza y a la vez fundamenta el racionalismo, abriendo el paso a la forma extrema del racionalismo, el idealismo. Kant absorbe totalmente la *materia* del conocimiento en la *forma pura*, que nace no de un innatismo, que Kant rechazaba, sino de un *a priori* trascendental, eficaz sucedáneo del innatismo. Kant eleva el racionalismo al absoluto, y la forma extrema de este nivel absoluto es Hegel, que construye una cosmovisión total puramente *a priori* por simple juego dialéctico de las ideas.

Como ya indicamos, el racionalismo se expresó principalmente bajo la forma de idealismo; de él hablaremos en el apartado siguiente.

B) Tesis del racionalismo

170. Las fundamentales quedan ya expuestas en las líneas precedentes. Resumiéndolas son:

el innatismo de las ideas, planteado por Descartes, fortalecido en sus pruebas por Leibniz y rechazado por Kant, que lo sustituye con ventaja por el *a priori* trascendental. Al negar el innatismo, Kant adoptaba una posición moderada y media entre el empirismo y el idealismo puro;

como consecuencia, la inteligencia es innata a sí misma, es decir, no necesita de impactos externos para conocer; le basta reflexionar sobre sí misma para concebir el ser y el pensamiento; la experiencia nunca nos dará la verdad, porque no nos puede dar la necesidad de una cosa;

el conocer cierto sólo puede expresarse en conocimientos-juicio universales y necesarios, que de ninguna manera provienen de la experiencia, ya que o son innatos o son *a priori*;

luego la ciencia nace de una "matematización" gnoseológica del conocimiento; el caos de la experiencia está en pugna con esta

matematización que ha de venir de la misma mente, de la suficiencia gnoseológica del entendimiento. La ciencia es un saber sistemático fundado en un conjunto de relaciones necesarias; por lo tanto, debe ser obra de la razón, es decir, construido *a priori.*

C) Observaciones críticas

171. Algunas importantes observaciones sobre el racionalismo gnoseológico pertenecen directamente a la crítica de las posiciones idealistas, que veremos más adelante. Basten ahora las que pertenecen estrictamente al racionalismo.

En general, se puede decir que todos los argumentos del racionalismo son incompletos por una parte, aunque por otra rebasan en las conclusiones la extensión de las premisas. Es verdad que el racionalismo ilumina zonas del conocimiento dejadas en profunda oscuridad por el empirismo; pero, al mismo tiempo, desconoce las posibilidades gnoseológicas de la experiencia.

a) En el problema del innatismo, aunque *a priori* no hay ninguna razón que lo demuestre absurdo, es una afirmación que hay que demostrar *a posteriori.* El racionalismo no ha podido rechazar los argumentos en contra del empirismo, y se apoya o en el innatismo-postulado, o llega a la conclusión de innatismo, partiendo de afirmaciones no probadas. Así, por ejemplo, Leibniz se funda en la imposibilidad de la acción transitiva de una sustancia sobre otra, y lógicamente el entendimiento tendría que bastarse a sí mismo por medio del innatismo. Pero ¿dónde está probada o cómo se puede probar esa imposibilidad? Simplemente se afirma dogmáticamente.

b) Supone el racionalismo que el entendimiento no trasciende al conocimiento sensible. Así como el conocimiento sensible en los empirismos no encuentra al conocimiento intelectual; así en el racionalismo, el conocimiento intelectual no encuentra al sensible. Mas todo esto se afirma y se supone: los análisis de ambas corrientes no justifican semejantes conclusiones. La realidad gnoseológica es que el entendimiento, los conceptos del entendimiento, trascienden la experiencia, la iluminan, la encuadran gnoseológicamente, hacen que sea verdaderamente experiencia, por la que el hombre conoce *cosas,* lo que es imposible en la sensación pura. La experiencia nos da hechos, pero apoyada en principios que suponen razonamientos. La experiencia como fuente gnoseológica es la síntesis de sensación y entendimiento.

c) Según el racionalismo, la única fuente del saber es el espíritu, ya que el espíritu es una actividad que establece relaciones; mas ¿dónde se ha probado que la experiencia no establece relaciones gnoseológicas concretas? El ejemplo es claro en el caso de una audición musical, en la que las relaciones sensoriales auditivas me llevan al conocimiento de una obra determinada, con todo lo que esa determinación lleva de contenidos gnoseológicos. El ejemplo vale contra los empirismos y contra los racionalismos.

Tampoco aparece probada en ninguna parte, sino supuesta, la tesis de que la inteligencia es innata a sí misma, es decir, que sólo le basta la reflexión para obtener las ideas. Ya dijimos que esto hay que probarlo necesariamente *a posteriori.* Lo que sí es un hecho, que un ser humano desprovisto de sensación está incapacitado para reflexionar, su mente jamás despertaría a la vida consciente gnoseológica.

d) Metodológicamente se aprecian fallos graves en el racionalismo. Así es un hecho de experiencia que la experiencia sólo nos da hechos; pero esto ni se deduce de ningún principio ni se demuestra; es un hecho. ¿Cómo lo acepta el racionalismo? O se acepta el hecho de experiencia, y entonces la experiencia colabora gnoseológicamente en la estructuración racional, o no se acepta, y entonces la inutilidad gnoseológica de la experiencia es un simple *a priori,* sin justificación posible.

De donde se deduce que el método racionalista se funda en un *a priori* para demostrar otro *a priori.* Este método encaja bien en una hipótesis matemática, que es la estructura mental del racionalismo; pero no es posible dentro de una verdadera Gnoseología.

El racionalismo es una manera brillante de deshumanización a fuerza de purificar el conocimiento, como es otra manera de deshumanización el empirismo a fuerza de espesarlo en la sensación. Ambas corrientes gnoseológicas implican necesariamente ciertas formas de escepticismo: o el racional por parte del empirismo, o el sensitivo por parte del racionalismo. El conocimiento no es más ni mejor conocimiento por ser más intelectual, ni es más científico por ser más empírico. El conocimiento gnoseológicamente perfecto es el que es como debe ser: la manifestación total de todas las posibilidades gnoseológicas del *suppositum cognoscens.*

Los racionalismos y empirismos, y otras posiciones afines, como ciertos dialecticismos exagerados, mutilan la *persona* como sujeto total del conocimiento. La *facultas cognoscendi,* sea cual sea esa facultad, no existe separada, sino encuadrada en la totalidad de una persona que esencialmente lo es por ser cognoscitiva. El valor gnoseológico del conocer no puede deducirse de la facultad *con que* se conoce, sino del sujeto total del conocimiento o la persona. En cuanto a la *verdad* y lo *verdadero,* el raciocinio se atiene a lo ya clásico de que "es verdad lo que en sí no encierra contradicción alguna". Al racionalismo no le interesa investigar la conformidad de la proposición con el ser; lo que le interesa exclusivamente es la mutua conformidad de las diferentes partes del raciocinio. Atiende a una *verdad sistemática,* que confunde con la *verdad real.*

IV. *Posiciones idealistas*

SUMARIO: A) Definición del idealismo. El principio de inmanencia.—B) Las formas del idealismo: 1. Los idealismos empíricos; 2. El idealismo trascendental; 3. Los idealismos absolutos.—C) Crítica del idealismo: *a)* crítica del *principio de inmanencia; b)* los datos formales del conocimiento.

172. Planteada la tesis racionalista, era lógica la derivación idealista, ya que si el único modo de conocer la realidad es la razón, es mucho más seguro admitir que sea la razón misma la que constituye lo real.

Sin embargo, ni ambas corrientes pueden identificarse, ni el idealismo puede considerarse como la consecuencia lógica y única del racionalismo, ni el idealismo cae exclusivamente dentro de los límites del racionalismo. No pueden identificarse, porque ambas corrientes tienen finalidad distinta: mientras el racionalismo busca el medio del conocimiento, el idealismo busca su valoración; y tampoco coinciden en sus límites, porque en el idealismo caben ciertas posiciones empiristas y realistas, lo mismo que en el racionalismo. Así Descartes es un racionalista realista, mientras que Berkeley es un idealista empirista; pero al mismo tiempo, según Kant, Descartes es un idealista. Esto ha llevado a admitir tres especies de idealismo: el empírico, el inmanentístico y el trascendental. Nosotros pretendemos definir la esencia gnoseológica del idealismo en general.

A) Definición del idealismo

173. Como principio general podemos decir que el idealismo es la inversión total gnoseológica del realismo. Si el realismo parte de que la *cognitio mensuratur a rebus ipsis,* el idealismo afirma lo contrario: *obiectum mensuratur a cognitione;* o en otros términos: invertir el proceso *ab esse ad nosse* y convertirlo en el proceso *a nosse ad esse.*

Según Kant, el conocimiento está inflexiblemente limitado a los puros fenómenos; la cosa "en sí" es incognoscible; los discípu-

los de Kant sostuvieron que era imposible. Para Fichte, la filosofía es un análisis reflexivo del espíritu; el conocer se limita al fenómeno, y la ciencia consiste en encerrar al fenómeno en un sistema de relaciones matemáticas para construir y definir al mundo como objetivo, real y verdadero. La filosofía, convertida en crítica del conocimiento, no puede ir más allá del conocimiento, y su fin es conocer el espíritu, sus leyes, sus formas y su actividad (identificada con el mismo espíritu), y de esa manera descubrirlo como pura espontaneidad y libertad creadora. Fichte ideó el llamado *idealismo crítico.*

Hegel se orienta hacia un idealismo dialéctico: la filosofía no tiene otro fin que construir un sistema de categorías, como leyes esenciales del pensamiento. Esas leyes lo son asimismo del ser, es decir, del "ser pensado", porque "otro ser" no existe para nosotros.

Por lo tanto, *conocimiento* y *ser* se identifican, y en este sentido el idealismo es una metafísica del ser; por otra parte, el conocimiento no puede sobrepasarse a sí mismo, el pensamiento no puede ir más allá del pensamiento.

Luego el idealismo no niega absolutamente la realidad del mundo exterior; lo que niega es que el mundo existe "en sí", es decir, *independientemente de todo conocimiento* o *toda representación.* El *mundo* es una "realidad" fundada en la actividad del espíritu, lo mismo que el *alma, Dios,* que quedan identificados con la conciencia o con las leyes del mismo conocimiento.

El mundo, pues, no *es* simplemente, sino en cuanto *es conocido:* el ser se identifica con el conocer o ser conocido. El idealismo se opone polarmente al realismo, ya que se sitúa absolutamente en el punto de vista del conocer, desconociendo totalmente el punto de vista desde el ser que, sin el conocer, se le escapa absolutamente (Renouvier).

El origen está en el *Cogito* cartesiano. Aniquilada toda certeza acerca del mundo, no queda más realidad que la del *Cogito,* la del pensamiento, que es la única realidad (ser) que se le da al pensamiento en forma segura e indudable. Kant arguye contra Descartes diciendo que el *Cogito* es un fenómeno, y que convertirlo en ser o sustancia es un simple paralogismo. Descartes, con el *Cogito* y con las ideas innatas (que son los objetos mismos del conocimiento), encerraba definitivamente al pensamiento dentro de sí; el pensamiento ya no disponía más que de ideas: Dios, mundo, alma..., no serán más que ideas. Pero "en sí", independientemente de sus ideas, ¿qué son?

La respuesta a esta pregunta es bastante confusa en las corrientes idealistas[5]:

DESCARTES: son una realidad "en sí", aunque esa realidad en mí está garantizada por Dios;

[5] El problema preocupaba; Descartes intentó *demostrar* la existencia del mundo externo contra los escépticos; Kant intentó lo mismo contra los idealistas. Ambos fracasaron. Por eso el realismo busca una forma de *inmediatismo* para escapar de la trampa de las «representaciones» subjetivas.

MALEBRANCHE: veo que son algo "en sí", por las que veo en mi visión de la realidad de Dios; el mundo objetivo es una mera "ocasión";

SPINOZA: son algo "en sí" porque se identifican, bajo la dimensión de "naturaleza", con la sustancia divina, identificando el *ordo rerum* y el *ordo idearum;*

LOCKE: el mundo "en sí" es incognoscible;

KANT: el mundo "en sí" es incognoscible, porque cae en el campo de las ideas de la razón y fuera del campo de los conceptos del entendimiento;

BERKELEY: Dios y espíritu son una realidad en sí, y me consta por la fe; todo lo demás que se me presente como "en sí" independientemente del conocimiento, sencillamente no existe;

FICHTE: en su idealismo crítico-subjetivo, sostiene que el ser es una "posición del Yo"; todo ser que no sea eso es inconcebible;

SCHELLING: con su idealismo objetivo (el espíritu es independiente del Yo), sostiene que naturaleza y espíritu coinciden absolutamente con el Absoluto;

HEGEL: el ser es una realidad espiritual y total creación del espíritu; *todo ser es idea* (idealismo absoluto dialéctico o panlogístico).

PRINCIPIO DE INMANENCIA

174. Tratemos de penetrar más profundamente la esencia del idealismo a través de su principio fundamental: el *principio de inmanencia.*

Según lo que acabamos de ver, lógicamente se llega a la siguiente conclusión: el velo de las imágenes conduce necesariamente a disolver, sin más, la realidad de los entes objetivos ("en sí") en las pocas percepciones subjetivas. Berkeley dio a esta conclusión la formulación definitiva, planteando el principio de inmanencia: *esse rerum est ipsarum percipi* o *esse est percipi aut percipere.*

Este principio significa directa e inmediatamente: *no tiene sentido hablar de una realidad independiente del sujeto pensante o del pensamiento pensante, y, por lo tanto, de una realidad no reducida a sus ideas o percepciones.*

Implicaciones del principio.—Este principio presenta varios aspectos, que originan varias modalidades en las posiciones idealistas.

a) *No tiene sentido hablar de un ente prescindiendo del pensamiento que lo piensa y lo experimenta.*

Como no es posible saltar más allá de la propia sombra; un ser no pensado por el pensamiento sería oscuro, ciego, inexpre-

sable. El pensamiento es siempre la sombra invisible de la realidad, y no existe realidad más que en cuanto existente, si no está acompañada del pensamiento: donde está la realidad, allí está el pensamiento, y cuanto dure el pensamiento durará la realidad.

Más aún: si el pensamiento se halla con relación a lo real como condicionante y condicionado, entonces adquiere el pensamiento el carácter de *creador* con relación al objeto o realidad (creatura).

b) *No tiene, pues, sentido hablar de un objeto del pensamiento que no sea una sencilla modificación del mismo.*

¿Qué significa "objeto del conocimiento"? Un objeto *distinto* del mismo fenómeno (impresiones, fantasmas, imágenes, representaciones, modificaciones subjetivas...) o *distinto* del mismo conocimiento, carece de sentido. El pensamiento no puede llegar "más allá" de sí mismo, de *sus* imágenes, de *sus* representaciones. Consiguientemente, el único ente real que puede ser "objeto del conocimiento" es el sujeto o pensamiento pensante, y la realidad queda absorbida en la actividad del pensamiento. Así, pues, no es concebible un "objeto" distinto del "sujeto", ni es concebible que el sujeto salga de sí para constituir el objeto. El sujeto es la causa (creadora) del objeto dentro de sí mismo.

c) *Consiguientemente, no tiene sentido hablar de un ser anterior al pensamiento, aunque se trate del ser del propio pensamiento.*

Si el pensamiento es un presupuesto de toda afirmación del ser, también lo ha de ser respecto del suyo propio. Si, desde el punto de vista cartesiano, es verdad que para pensar es necesario ser, también es verdad, desde el punto de vista idealista, que no sabemos que somos mientras no pensamos. El pensamiento, pues, es el *prius absolutum.*

175. *Consecuencias:* surgen algunas inmediatas consecuencias que iluminan no poco sobre la esencia del idealismo:

la Metafísica queda reducida a una teoría del conocimiento;

el conocimiento es el único y exclusivo problema de la filosofía, muy particularmente como "creador del ser";

objeto y *sujeto* no pueden ser definibles "en sí"; sólo lo son por su relación mutua; esa relación es el conocimiento;

ser, objeto, cosa, carecen de sentido si se pretende considerar-

los "en sí"; sólo pueden definirse como "aquello que se aparece a un sujeto";

conciencia, sujeto, espíritu, es aquello a quien se aparece un *objeto.*

De aquí se llega lógicamente a la identidad del espíritu y la naturaleza (Schelling, Hegel), y el considerar la historia del ser cósmico como la historia de la conciencia (Fichte).

B) **Las formas del idealismo**

Si en los idealismos *objeto* y *sujeto* sólo pueden definirse por su relación mutua de conocimiento, se sigue que esa relación puede tener diversas interpretaciones, de las que se seguirán diferentes formas de idealismo. Vamos a describir brevemente las principales: 1) *idealismo empírico;* 2) *idealismo trascendental;* y 3) *idealismo absoluto.*

1. Los idealismos empíricos

176. Al hablar de las corrientes empiristas, dimos los elementos esenciales del empirismo idealista. Añadamos solamente algunas notas para fijar mejor su perfil idealista.

Para el idealismo empirista la realidad del mundo se resuelve en las puras *imágenes,* o representaciones, o semejanzas, o fantasmas sensoriales, aparecidos en la esfera del "Yo". Ese conjunto *imaginativo-representativo* sensorial, aunque de naturaleza "ideal" como el "Yo", tiene, sin embargo, subsistencia y realidad propias, aun en el ámbito de la conciencia subjetiva. Esa subsistencia y realidad no se dan en los idealismos absolutos.

Por consiguiente, podemos precisar aún más este perfil idealístico:

el *objeto* es "otra cosa", distinta y separada del *sujeto,* dotada de susbsistencia propia y autónoma;

pero, aunque susbsistente, el *objeto* es una realidad *fugaz y evanescente,* idéntica a la subsistencia de los fantasmas de los sueños. Esa fugacidad evanescente e imprecisa aparece en el enfrentamiento con el *sujeto,* que ya no es un fantasma de los sueños, sino la única subsistencia existente;

el *objeto,* impreciso y evanescente, aun siendo de la misma naturaleza "ideal" que el *sujeto* y dotado de realidad sólo en su esfera, nunca nos revela claramente su origen: ¿es causado en el

sujeto por un agente exterior al "Yo", aunque ese agente sea inaccesible; o, por el contrario, es producido por el mismo "Yo", aunque dotado de subsistencia autónoma? Jamás lo sabremos;

el *objeto* siempre pertenece a la zona inferior de la sensibilidad o fantasía, lo que no acontece en los idealismos absolutos; el idealismo empirista, cuya expresión suprema es el idealismo acosmístico de Berkeley, nunca pasa de la sensación y sus representaciones.

KANT

2. El idealismo trascendental

Aunque algunas veces se hable conjuntamente del idealismo *trascendental* y del *absoluto* como identificándolos, vamos a tratarlos separadamente, por razones de exposición y didáctica [6].

Kant apellidó a su sistema gnoseológico *idealismo trascendental,* para oponerlo y derrotar con él a los *idealismos absolutos;* es una razón para considerarlos separadamente.

El "Cogito" kantiano

177. El idealismo gnoseológico empieza formalmente en Kant; los tanteos iniciales o informes adquieren en él horma y estructura. Los comienzos iniciados en el *Cogito* cartesiano llegan a término en Kant, en su particular *Cogito,* su específico *Yo pienso,* explicación definitiva, dice Kant, del *Cogito* de Descartes [7].

a) Ante el *empirismo* (realidad de las cosas y futilidad de los conceptos) y el *idealismo* (realidad de los conceptos y futilidad de las cosas), Kant se sitúa en un término medio, tratando de conciliar ambas posiciones: en nuestro conocimiento hay una parte puesta por el entendimiento (conceptos), y otra puesta por la experiencia (intuiciones). La síntesis de conceptos e intuiciones nos dará la solución del problema.

[6] Para una exposición completa, desde el punto de vista gnoseológico, véase nuestra *Crítica* p.343-360 n.496-523.

[7] Para un estudio más completo de Kant véase la siguiente indicación bibliográfica: E. Kant, *Kritik der Reinen Vernunf (Imm. Kant. Werke* [Berlín 1922] v.3); versión francesa: *Critique de la Raison Pure* ab A. Tremesaygues et B. Pacaud (París 1912); *Prolegomena zu zeiner jeden kunftigen Metaphysik* (Kants Werke, v.4), y versión francesa a J. Tissot (París 1965); J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique* cah.3; P. Charles, *La metaphysique au kantisme:* Rev. de Phil. v.22 p.113 et v.24 p.337; G. Nink, *Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunf* (Frankfurt 1930); S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant* (vers. hispana, Madrid 1948); G. Morente, *La Filosofía de Kant* (Madrid 1927); H. J. De Vleeschsawer, *L'évolution de la pensée kanntienne* (París 1939); E. Boutroux, *La philosophie de Kant* (París 1926).

Mas esta raíz exige una explicación que nos lleva a la esencia del idealismo trascendental.

b) Según Kant, el entendimiento humano está privado de intuiciones propias; pero, al mismo tiempo, para el entendimiento humano el único conocimiento posible en el terreno científico es el formado por los juicios *sintéticos "a priori"* (no los *analíticos,* porque no son progresivos, ni los *sintéticos (a posteriori),* porque no son necesarios). En éstos, la "materia" de los fenómenos *(intuiciones* de la sensibilidad) es asumida bajo la "forma" de *categoría* del entendimiento. Por lo tanto, no sólo el principio de causalidad (Hume), sino todos los principios de la ciencia, traen su origen y su valor del *interior del sujeto,* por cuanto Kant considera al sujeto como *autoconciencia* total. Sustituye el *innatismo* de Descartes por el *apriorismo trascendental (anterior* a la misma inmanencia del conocimiento); y el *Yo pienso* kantiano, por una parte, suprime el para Berkeley insoluble problema *del puente* (correlación de identidad gnoseológica entre el conocimiento y el objeto exterior); pero, por otra, se convierte en el origen de toda *categoría* y, por los mismo, en la condición *trascendental* de todo conocimiento válido.

Esto supuesto, el único conocimiento que puede presentarse como ciencia es el resultante de la síntesis de una *materia* y de una forma dada *a priori.* La materia dada como *intuición* es ciega y caótica, pero la forma dada *a priori* es vacía y sin contenido; la síntesis de ambas es el conocimiento científico, cuya expresión perfecta y suprema es la ciencia físico-matemática de Newton. La Metafísica, en cambio, al hacer imposible la síntesis dicha, por querer ir más allá de los fenómenos y captar el *noúmeno* o la *cosa en sí,* carece de un objeto propiamente científico o, lo que es lo mismo, no se puede dar un conocimiento científico y metafísico.

Consiguientemente, cuando el entendimiento humano, necesariamente ligado a la experiencia, pretende abarcar la totalidad del ser y elevarse a la causa primera, y se pregunta sobre *Dios,* el *alma* y el *cosmos,* el entendimiento humano no sólo no resuelve ninguna cuestión, sino que se hunde en antinomias y contradicciones irresolubles.

c) Kant parte de Hume, quien, con su crítica del principio de causalidad, le despertó del "sueño dogmático". La experiencia es polvo informe y caótico de sensaciones, sin ningún sistema

de relaciones necesarias. Hume hace brotar la relación causal del interior del sujeto, pero sin darle un fundamento. Kant afirma lo mismo, pero fundamenta la relación en la necesidad *a priori* del *Yo pienso,* cuyas *categorías* son únicamente aplicables a la experiencia, y son las que construyen los juicios sintéticos *a priori* que, por la necesidad del *a priori,* son los que explican la ciencia.

Kant, por lo tanto, deriva los principios de la subjetividad; mas no de la subjetividad *empírica,* sino de la *trascendental,* y en esto supera a los empirismos; pero como, a su vez, depende necesariamente de la experiencia, por eso no llega al idealismo absoluto.

En resumen, Kant pretende encerrar absolutamente en el dominio empírico el uso de la razón humana; toda su sistematización gnoseológica lleva a esa conclusión: *cualquier uso de la razón fuera de las realidades accesibles a nuestra experiencia sensible, constituye una ilusión engañosa.*

Y la razón de esta restricción es clara: el conocer, el entendimiento y la razón están constituidos por un conjunto de formas puras, sin más finalidad que informar las intuiciones. Estas son las únicas que pueden proporcionar a las formas puras o categorías conceptuales contenido real. Pues bien: al no darse ninguna intuición que no sea de realidades empíricas, resulta que sin ellas la razón funciona en el vacío, sin poder dar otra cosa que demostraciones y representaciones ilusorias.

d) En Kant desaparece, por lo tanto, todo problema de la *verdad del ser.* Es una verdad que cae fuera de las posibilidades del entendimiento, aun del divino. Si Kant acusa aun la presencia del ser, aunque lo declare incognoscible, lo hace *irracionalmente;* la aceptación de lo *en sí* desconocido es el elemento irracional del sistema.

Es imposible hablar en la crítica kantiana de la *verdad del conocimiento.*

Afirma que hay una *verdad inmanente* a todo juicio como estructura casi mecánica y unión de un sujeto y un predicado; también hay una *verdad inmanente y estéril* en los juicios *analíticos.*

La *verdad* auténtica es la *objetiva,* no en sentido clásico del realismo, sino en el sentido de que el entendimiento *conoce los objetos constituyéndolos él mismo;* por lo que el objeto no es

un algo trascendente al sujeto, sino un algo producido en el sujeto por el dinamismo del entendimiento. La verdad no es, pues, un *des-velamiento del ser,* sino un producto de las leyes del dinamismo intelectual. Es una *adecuación,* mas tampoco en el sentido clásico, sino en el de estructura orgánica relacional, en cuanto que el objeto se adecua a las leyes del pensamiento que lo produjo.

El proceso kantiano

178. Kant se funda absolutamente en la distinción entre la *materia* y la *forma* del conocimiento; ambas son igualmente necesarias para la formación del conocimiento, aunque con funciones distintas. La *forma* consiste en un cierto número de leyes que dependen de la constitución del sujeto, es *a priori* e independiente de la experiencia. La *materia* es *a posteriori,* nos da el contenido del conocimiento y nos es dada por la experiencia. Pero es la *forma* la que directamente constituye los objetos del conocimiento.

Kant admite de Leibniz un principio que cree absoluto: la ciencia se forma por juicios necesarios y universales, ya que no se limita a examinar los hechos, sino a establecer leyes.

Hay que hallar, pues, esos juicios. El racionalismo puro se fundaba en un tipo de juicios estériles, ya que eran *analíticos;* aunque verdaderos y universales, no eran progresivos, porque el predicado era ya dado formalmente en el sujeto. Mas tampoco podemos fundamentarnos como los empirismos puros en juicios *a posteriori;* son juicios progresivos, pero carecen de necesidad y universalidad, limitados como están a los hechos.

Es necesario que existan otros juicios, a la vez necesarios y progresivos, y son los *juicios sintéticos "a priori".*

Las posibilidades de tales juicios son tantas cuantas sean las facultades cognoscitivas, que para Kant son tres: la *sensibilidad,* el *entendimiento* y la *razón.* En cada una de ellas se dan las *formas "a priori"* para hacer la síntesis judicial con la *materia.* Estos juicios son *a priori* porque no provienen de la materia, y son sintéticos porque no se fundan en el principio de contradicción, como los analíticos. Por ser sintéticos son progresivos, por ser *a priori* son universales y necesarios.

179. En la *sensibilidad* se dan dos formas *a priori,* a saber: las *intuiciones* de *espacio* y *tiempo,* que ya no son propiedades reales de las cosas, sino leyes de nuestra sensibilidad. Esto le



basta a Kant, porque sólo con esto el conocimiento queda rígidamente limitado a los fenómenos. La tesis de la sensibilidad kantiana ya nos impide llegar a las cosas "en sí", y solamente las conocemos tal y como aparecen a nuestra constitución subjetiva. En realidad, Kant evapora la sensibilidad en puras fórmulas subjetivas y *a priori*, y la ciencia se reduce a un juego de fórmulas algebraicas y de identidades conceptuales. En la *sensibilidad (Estética trascendental)*, Kant fundamenta la matemática, una matemática en la que el espíritu va del pensamiento al ser, creando sus objetos y definiéndolos libremente, porque sólo está ligado a las leyes que se da a sí mismo.

En la *Analítica trascendental* o *Lógica de la verdad*, Kant descubre las *formas "a priori"* del entendimiento: las doce *categorías* o *conceptos*. El entendimiento carece de intuiciones; pero éstas en la sensibilidad son ciegas, así como los conceptos están vacíos. La unión, pues, de *intuiciones* y *conceptos*, mediante el arcano mecanismo automático de la *Imaginación trascendental*, formará el conocimiento científico por la formación, también mecánica, de los juicios *sintéticos "a priori"*. Kant fundamenta en esta síntesis la ciencia *física pura*, pero ésta en tanto es ciencia en cuanto está matematizada.

En la *Dialéctica trascendental* o *Lógica de la apariencia* estudia Kant el problema de las grandes "ideas" metafísicas. Estas son tres: *Dios, Yo* (alma) y *cosmos; son a priori*, pero sin contenido, ya que carecen de *intuiciones;* las de la sensibilidad no pasan del entendimiento. Por lo tanto, esas "ideas" nada representan, son *ficciones heurísticas* que unifican dentro de nosotros una cierta totalidad de condiciones subjetivas. Son "ideas" de la Razón Pura, y querer aplicar a ellas los principios del entendimiento, como lo hizo la Metafísica tradicional, es sumirse en las antinomias y en las contradicciones más irresolubles. Por eso, en la Metafísica no se pueden obtener juicios sintéticos *a priori*, porque se carece de *materia*, y por eso la Metafísica no puede ser ciencia; su objeto cae fuera de toda experiencia posible.

Las "ideas" de la Razón Pura son puras síntesis vacías de la subjetividad; así:

la síntesis suprema y condición de la unidad de todos los fenómenos internos se llama *Yo*, y es la "idea" de *alma;*

la síntesis suprema y condición de la unidad de todos los fenómenos externos se llama *mundo*, cosmos, Universo;

la síntesis suprema, condición de una unidad total de lo interno y lo externo, se llama *Dios*.

Pero ninguna de estas síntesis indica o señala algo real u objetivo. A su estudio se dedicó la Metafísica, con el resultado de un fracaso total; son síntesis que no pueden ser tratadas científicamente [8].

Subjetivismo kantiano

180. Kant ha sido apellidado como *realista agnóstico*, pero creemos que su teoría gnoseológica es estrictamente subjetiva, al

[8] Véase *Crítica* p.347-360 n.498-516. No exponemos aquí el voluntarismo kantiano en la *Crítica de la razón práctica*, la parte más humanística de su idealismo, y en la que directamente se fundó Fichte para su idealismo absoluto del Yo, la exposición más humanística de todo el idealismo. Añadamos que Kant y el idealismo

buscar la razón única del conocer en la conciencia gnoseológica. Esto aparece claro si caemos en la cuenta de ciertos detalles esenciales de lo anteriormente dicho.

Kant parte de una distinción esencial: la de las cosas *como son en sí* y *cómo se nos aparecen*. Las cosas son en sí y por sí independientemente de nuestra conciencia, pero en ésta *aparecen* al estimular nuestros sentidos y producir en ellos determinadas impresiones *(intuiciones empíricas)*.

Pero esas impresiones procedentes de las cosas están combinadas en nuestra conciencia; es decir, la forma interna como se manifiestan no es la forma (expresión o representación) de las cosas mismas, sino la forma esencial de nuestra conciencia o capacidad de conocimiento *(intuiciones puras)*. En otras palabras: el que las impresiones sensoriales aparezcan ordenadas en el espacio y el tiempo; el que aparezcan ordenadas conforme a las leyes de la sustancia y la causalidad, etc., no quiere decir que las cosas *en sí* sean espacio-temporales, sustanciales o causales, etc., sino solamente que lo son *en mí*, que nuestra conciencia está *así* estructurada *a priori* en la sensibilidad, y que las cosas tienen que *aparecérsele* en el espacio y el tiempo; y que nuestro entendimiento está también estructurado de tal manera *(a priori* del entendimiento), que por necesidad *tiene que pensar* las cosas *así*, es decir, como unidades sustanciales, como enlazadas causalmente...

Por lo tanto, las figuras geométricas (espacio), el ritmo del tiempo, las relaciones y leyes matemáticas, los conceptos fundamentales de sustancia y causalidad, toda relación del ser y del sentido, *no son percibidos* como impresiones sensoriales a partir de la experiencia, es decir, *a posteriori*, sino que ya están inmanentes en nosotros de antemano o *a priori* como formas congénitas de nuestro conocer y por las que tenemos la misma capacidad de conocer. Fuera de la *sensibilidad y* del *entendimiento*, ya no se da propiamente conocimiento. La *razón* tiene solamente *ideas*, síntesis totalizadoras y apriorísticas que no pasan de ser simples *hipótesis heurísticas*.

Según esta doctrina gnoseológica, nuestros conceptos no tienen otro sentido que el dar forma y figura a las impresiones sensoriales producidas por las cosas que como *en sí* nos son perfectamente desconocidas, aunque *son* (realismo agnóstico). Lo *en sí* nada dice al entendimiento, permanece mudo y opaco, y, por lo

cambian la nomenclatura. Así hablan de «cosas» no en el sentido realista, sino como «grupo de fenómenos»; el término «real» significa lo que es «legal».

tanto, la esencia de las cosas no puede ser expresada por los conceptos de la mente. *Dios, cosmos, alma* no se niegan; simplemente son desconocidos intelectualmente, aunque sean afirmados voluntarísticamente.

181. Kant partía del principio de que el espíritu humano era solamente una fuerza configurativa y conformativa; pero se olvidaba de que, y principalmente, era el espíritu humano capacidad receptora y perceptiva. Por eso la esencia de las cosas no es perceptible, porque no hay capacidad en el hombre de percibirla; esa capacidad está determinada y limitada a las formas *a priori* del espíritu. Fuera de ellas ya no es posible hablar de conocimiento alguno. El hablar, pues, de un conocer metafísico carece de sentido, porque la conciencia no nos da realidad y esencia, sino puramente *fenómeno.*

Es de notar que Kant no es escéptico; al contrario, es un dogmático absoluto. Kant afirma que existe algo; que ese algo que existe es diferente de su manifestación o *fenómeno* en nuestra conciencia; que *lo en sí* y su *fenómeno* inequívocamente *son.* Lo que acontece es que entonces empieza el conocimiento cuando surge el *fenómeno* determinado, no por *lo en sí,* sino por los *aprioris* de la sensibilidad *(intuiciones)* y del entendimiento *(categorías);* el conocer surge por una forma puesta por nosotros; no es un *representar,* sino un cambiar mecánica y automáticamente unas determinadas y limitadas formas, congénitas a la sensibilidad y al entendimiento.

Inevitablemente surge una dificultad seria, típicamente gnoseológica. En efecto, la correspondencia entre *intuiciones* y *conceptos* o *categorías* está plenamente garantizada por los *esquemas* de la *imaginación trascendental* (sin que Kant nos dé una explicación satisfactoria de esa *imaginación);* pero ¿no puede darse que entre *lo en sí* y su *fenómeno* no se dé correspondencia alguna, que el *fenómeno* sea falso? Kant quedaría atónito ante semejante sugerencia, y respondería: un *fenómeno* falso es absolutamente imposible; porque es imposible que las cosas aparezcan de un modo absolutamente distinto a como son. La *fenomenicidad,* si no es de la cosa *como es,* ya no existe; el *fenómeno* de la nada es un absurdo. Si la cosa no se presenta, no podremos tener fenómeno alguno de ella; por lo tanto, un fenómeno que no fuese de ella es imposible.

Kant camina incansablemente sobre la equivocidad de los términos: *materia, forma, metafísica.* Concretamente es difícil saber qué entendía Kant por *metafísica.* Esta tiene un primer sentido, al concebirla como la filosofía de los conceptos del entendimiento puro, identificándose con la *Lógica trascendental.* Así, la *deducción trascendental* de los conceptos se llama *metafísica;* y *método metafísico* es la investigación de las condiciones *a priori* del conocimiento. Pero tiene un sentido más amplio, cuando llama *metafísica* a la crítica de la razón en cuanto fundamenta el conocimiento de la experiencia. A veces se aproxima al verdadero sentido cuando llama *metafísica* al sistema de *ideas* de la razón, aunque entonces derive hacia la mentalidad wolffiana. Por supuesto, Kant habla de la *falsa metafísica,* la que hace uso trascendente de las ideas de la razón; es la falsa metafísica de los realistas.

Y surge una pregunta inevitable: si la Metafísica es imposible como ciencia por la Razón Pura, ¿será posible por la Razón Práctica?

Kant así lo afirma por su *realismo práctico,* y a ese fin se orienta su *Crítica de la razón práctica,* en la que descubre: *a)* los *imperativos categóricos (a priori,* indeterminados en la materia y determinados en la forma, absolutos, judicialmente sintéticos, voluntarios autónomos sin más regla que la voluntad propia y la ley); *b)* los *postulados de la razón práctica (libertad* de la voluntad, *inmortalidad* del alma, *existencia* de Dios). Ni imperativos ni postulados valen especulativamente, sino sólo en la práctica; y en ésta hay que admitirlos *fideísticamente,* sólo por la fe (kantiana).

Sin embargo, hemos de conceder a Kant que en todo conocimiento intelectivo hay que presuponer la unidad de la autoconciencia, lo que constituye un verdadero y necesario *a priori.* Hay que conceder a Kant, asimismo, que las dos coordinadas de toda sensibilidad son la extensión y la duración.

Bibliografía

BARTOLOMEI, T., *Idealismo o realismo* (Turín 1937); BONTADINI, S., *Studi sull'idealismo* (Milán 1938); BULMELDI, P., *I Fondamenti dell'idealismo attuale esaminati* (Roma 1926); ETCHEVERRY, A., *L'idéalisme française contemporain* (París 1934); JOLIVET, R., *Les sources de l'idéalisme* (París 1933); GARDEIL, H. D., *Les Étapes de la philosophie idéaliste* (París 1935); GURUCHANI, A., *Fuentes del idealismo* (Buenos Aires 1945); VERNEAUX, R., *Les sources cartésiannes et kantiennes de l'idéalisme française* (París 1936); MARITAIN, J., *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste:* Rev. Thom. 29 (1934) 266...; ALCORTA, J. I. de, *La noética tomista y el idealismo:* Sapientia 4 (1949) 210...; WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus;* LE ROHELLE, J., *De genuina humanae cognitionis ratione adversus idealismum hodiernum:* Divus Thomas 32 (1929) 663; 33 (1930) 149-163 y 576-587; SOHNGEN, G., *Sein und Gegenstand* (Münster 1930) p.297; DE ALEJANDRO, J. M., *Crítica* p.361 n.524.

3. LOS IDEALISMOS ABSOLUTOS

182. Kant admite aun las cosas "en sí", elemento irracional del sistema, como causa de las impresiones sensibles; pero las declara incognoscibles. El idealismo absoluto va más allá al afirmar que nada sabemos de las cosas "en sí", ni siquiera si existen: por lo mismo, no hablemos de ellas y suprimámoslas de la Gnoseología. Hablemos solamente de lo que conocemos: la actividad del espíritu, de las formas *a priori,* de las categorías, de las representaciones y fenómenos, etc.; pero silenciemos las cosas "en sí".

Los idealismos absolutos se atienen estrictamente al *principio de inmanencia,* y es ese principio el que nos da la esencia de los idealismos, en la identificación de las leyes del pensamiento

con las leyes del ser, en la reducción de la filosofía a un sistema completo de categorías puramente conceptuales, etc., como ya explicamos anteriormente. El idealismo no consiste en una negación del mundo exterior; más bien consiste en silenciarlo, ya que no influye en la formación del conocimiento.

Ya explicamos el *principio de inmanencia* y sus implicaciones explicativas.

Mas ese principio está flanqueado por otros dos subprincipios: el de *fenomenismo* y el de *relatividad.* Según el primero, todo lo consciente es solamente *fenoménico,* y según el segundo, *objeto* y *sujeto* tienen sentido exclusivamente en la relación mutua del conocimiento y del sujeto.

Sólo conocemos, por lo tanto, lo que nos *aparece;* lo que queda fuera o está por debajo de ese *aparecer,* queda fuera del conocimiento, no aparecerá de ningún modo.

El idealismo como doctrina gnoseológica se centra exclusivamente en el sujeto, y explica esta actitud desde dos puntos de vista: *a)* la conciencia, condición absoluta de todo conocimiento y escenario de la apariencia del fenómeno; y *b)* todo conocimiento es el acto de un sujeto exclusivamente; la actividad del sujeto es necesaria para poder definir el objeto. Es, por lo tanto, incomprensible hablar de conocimiento, sujeto y objeto en el sentido en que lo hace el realismo. Es incomprensible asimismo hablar de *verdad* en el realismo, ya que ni es posible la adecuación entre la idea y la "cosa en sí" ni es posible la adecuación porque sería necesario conocer la cosa "en sí" por otro camino que el mismo conocimiento, lo que es sencillamente imposible.

Para el idealismo, las bases kantianas siguen siendo esenciales, y muy particularmente la crítica de la sensación. Para Kant, la sensación viene a ser un estado de conciencia, un sentimiento subjetivo sin valor objetivo; por la sensación no puedo salir de mí gnoseológicamente, y sólo encuentro en ella mis estados subjetivos estrictamente individuales. Desde ese punto de vista no hay diferencia alguna entre la alucinación y la percepción de un *sensible* anterior y causa de la sensación; ese *sensible* es un pre-supuesto incognoscible, sin relación a la conciencia. Esto, además que la impresión de lo material extenso en lo espiritual inextenso, es algo perfectamente imposible e ininteligible.

Por este camino no se llega sino a un fenomenismo absoluto en el que lo que se da inmediatamente al pensamiento es el propio pensamiento, y con él tiene que explicar el idealismo la totalidad del universo, del ser, de los seres, etc., Dios y el hombre [9].

C) Crítica del idealismo

183. Hecha anteriormente una crítica del empirismo, nos limitaremos a los idealismos trascendental y absoluto.

En parte se hace ya una seria crítica de los idealismos en el escepticismo, por cuanto algunos argumentos esgrimidos por el idealismo son los mismos del escepticismo. Pero, además, siendo el idealismo una modalidad extrema del racionalismo, cuanto dijimos sobre éste vale asimismo contra aquél.

Por lo tanto, nuestra crítica se reducirá principalmente al estudio del *principio de inmanencia,* con algunas observaciones sobre la fenomenología general del conocimiento, muy particularmente sobre los caracteres que presenta el conocimiento.

a) *Crítica del "principio de inmanencia"*

Es cierto que el conocer es un acto *inmanente,* y es un hecho la actividad del espíritu en el conocer, y que las ciencias son construidas por el espíritu. De ahí deduce el idealismo el dilema radical: o *fenómeno o nada.*

La pregunta-crítica es directa: *¿por qué?* El idealismo, o supone el principio de inmanencia, o no halla respuesta convincente.

De otra manera: el idealismo no ha probado el que el pensamiento se baste a sí mismo totalmente; más aún, demuestra que no se basta a sí mismo.

Cuando el idealismo trata de la verdad, del ser, del conocimiento, procede *realísticamente,* saliéndose de todo formalismo; pretende explicar lo que *es* el ser, el conocimiento, la verdad, el espíritu; sus proposiciones son verdaderas si se *conforman con* la *realidad* y en la medida en que se conformen. No importa lo que sea esa realidad; lo que importa es que el valor de las proposiciones depende de una realidad que *no es el pensamiento.* Pero esta actitud gnoseológica va siempre sobre el soporte de que hay algo "en sí" que, fuera de las formalidades del pensamiento, determina la verdad de las proposiciones. ¿Por qué no logra explicarse a sí y por sí mismo el pensamiento?

[9] Véase *Crítica* p.361-374 n.524-541.

α) Más concretamente. De la inseparabilidad *pensamiento-cosa real* no se puede deducir que sea el pensamiento la *causa-creadora* de la realidad; la concomitancia gnoseológica no quiere decir creación del ser por parte del conocimiento; ¿dónde está justificada esta excesiva consecuencia?

Ser y *pensamiento* están ligados indisolublemente; lo que no es rechazable gnoseológicamente, es *verdad*. Pero el inmanentismo idealista confunde el *ser* "en sí" con la *conciencia de ser;* lo que está indisolublemente ligado es el pensamiento con la conciencia de pensar el ser, y de ninguna manera el ser "en sí", a menos que se demuestre, lo que no se podrá hacer sin presuponer el principio.

β) El único objeto de la conciencia (pensamiento) son sus propias modificaciones. Es verdad. Mas esas modificaciones, ¿por quién son causadas? *Supuesto* que no puedan ser producidas por "otro" distinto y exterior al sujeto, entonces se sigue que son una *automodificación* (no simple *modificación)* del sujeto. ¿Cómo se prueba la validez gnoseológica de ese *supuesto?;* ¿en qué se funda la prueba del ligamento causal (creador) entre sujeto y objeto?

La hipótesis realista no se puede desechar en fuerza de la hipótesis idealista. Las pruebas que traemos demuestran que el principio de inmanencia no pasa de ser una *hipótesis explicativa* basada en el *presupuesto* de la inadmisibilidad de la tesis realista.

γ) El idealismo arguye de la siguiente manera: repugna que yo pienso algo que no sea pensado (existente independientemente de mi pensamiento); lo que no es pensado no puede entrar en mi pensamiento; luego lo no pensado es un absurdo, es decir, lo "en sí" como no pensado es un absurdo.

La equivocidad de este argumento esencial del idealismo es palmaria: es evidente que repugna el *pensamiento* de una cosa si *no pienso en ella;* pero no es evidente la no existencia ontológica de una cosa por el hecho de que yo no piense en ella. Esta no existencia ontológica no se puede sin más presuponer; presupondríamos todo el idealismo. Se confunde gravemente el *ente no pensado* (no existente lógicamente) con el *ente no existente ontológicamente.*

El *principio de inmanencia,* o simplemente se presupone como un postulado, o cae en el círculo vicioso de probarse a sí mismo. En el terreno lógico, y dando por supuesto el principio, el idealismo siempre se excede en las conclusiones respecto de las premisas.

b) *Los datos formales del conocimiento*

184. Los idealistas han descrito fenomenológicamente el conocimiento, y lo han hecho a la perfección. En esa descripción fenomenológica han descubierto una serie de caracteres que definen perfectamente el perfil gnoseológico del conocimiento. El realismo admite esos caracteres plenamente.

Entre esos caracteres, llamados *formales* (pertenecientes al acto formal de conocer, no a su contenido), podemos escoger los siguientes:

α) en todo acto cognoscitivo se da una alteridad, es decir, una dualidad entre un *sujeto* que conoce y un objeto *conocido;*

β) todo acto de conocimiento se presenta a la conciencia con un valor gnoseológico determinado: es *verdadero, falso, cierto, dudoso...;*

γ) el conocimiento siempre se presenta *incompleto* con relación a su objeto, nunca es exhaustivo; y por eso mismo,

δ) el conocimiento es siempre *progresivo,* es decir, busca constantemente una penetración mayor gnoseológica en el objeto incompletamente conocido.

Estos *datos formales* del conocimiento son evidentes, pero exigen, en toda teoría del conocimiento, una explicación. Cuando se admite un "otro" distinto del sujeto con quien se enfrenta como objeto, la explicación es clara. Mas en el inmanentismo pro-idealista, esa explicación se hace totalmente imposible.

Si el objeto es absolutamente *inmanente* como *automodificación* del sujeto y en una identidad total y absoluta, no es posible explicar:

por qué causa aparece una *dualidad* en el conocimiento, es decir, por qué éste se desglosa *necesesariamente* en *sujeto* y *objeto;*

tampoco se explican los valores gnoseológicos; el conocimiento idéntico, en la inmanencia vital consigo mismo, siempre aparecería como verdadero; ¿cómo se explica el conocimiento *falso?*

si el acto es *todo él todo el objeto,* ¿qué significa que el conocimiento con relación al objeto se presente como *incompleto?* Al crear el objeto, el sujeto lo crea *todo,* todo el objeto, y la inadecuación del conocimiento con relación al objeto queda sin explicación;

consiguientemente, tampoco se explica satisfactoriamente el que el conocimiento sea *progresivo,* a no ser que se recurra a una dinámica inmanente ciega y oscura, pero entonces nos salimos de una explicación estrictamente gnoseológica [10].

Como consecuencia de la exposición precedente, podríamos formular la siguiente tesis:

El hombre es capaz de conocer la verdad, por la experiencia y la razón conjuntamente, del ser real.

El hombre es capaz de conocer la verdad: tesis antiescéptica, *por la experiencia y la razón:* tesis antiempirista y antirracionalista, *del ser real:* tesis antiidealista.

CAPÍTULO XI

LAS MODERNAS CORRIENTES GNOSEOLOGICAS

SUMARIO: A) Las biognoseologías: I. Teoría del conocimiento en F. Nietzsche.—II. Teoría del conocimiento en K. Marx. Teoría del conocimiento en el materialismo dialéctico.—III. Teorías gnoseológicas existencialistas: *a)* Teoría del conocimiento en S. Kierkegaard.—*b)* teoría del conocimiento en J.-P. Sartre.—*c)* Teoría del conocimiento en M. Heidegger.—*d)* Teoría del conocimiento en W. James.—B) Las gnoseologías del "conocimiento como ser": *a)* Teoría del conocimiento en E. Husserl.—*b)* Sobre la gnoseología de Ortega y Gasset.—*c)* Nota sobre el psicologismo gnoseológico.

185. Las corrientes gnoseológicas estudiadas: *escepticismo, empirismo, racionalismo, idealismo* y *realismo,* pueden considerarse clásicas, y a ellas pueden reducirse todas las posiciones posibles en el problema gnoseológico. Todas ellas parten, más o menos, de un concepto de *conocimiento-imagen,* y todas ellas estudian la bipolaridad gnoseológica del *sujeto-objeto.*

Sin embargo, a partir de la *Lebensphilosophie,* la cuestión gnoseológica ha adquirido ciertos caracteres que han de estudiarse separadamente, ya que en el aspecto formal no se parte de la bipolaridad *sujeto-objeto.* Además, las corrientes nuevas son signo inequívoco del pluralismo gnoseológico que hoy priva en la Gnoseología; una pluralidad muy en consonancia con los caracteres de nuestra cultura fáustica. En este punto es necesario admitir ciertas conquistas de las modernas sociologías del conocimiento. Las que hemos llamado corrientes clásicas están aún dentro de los esquemas de la cultura apolínea griega, más estática, más fija y más euclídea.

[10] Véase *Crítica* p.369-372 n.534-540.

A) *Las biognoseologías*

186. Parten de dos bases principales: *a)* de un cansancio de las *teorías del conocimiento* (cuando forman parte integrante de una filosofía determinada), y de la *epistemología* (o teoría del conocimiento independiente de la Metafísica); cansancio por esterilidad resolutiva; y *b)* del hecho de que el conocimiento es ante todo una actividad vital del hombre, que adquiere múltiples manifestaciones (morales, científicas, religiosas, naturales, sociológicas, históricas...); esa actividad, si a la Psicología corresponde explicar su mecanismo, a la Lógica corresponde explicar su esencia gnoselógica, cosa no conseguida por los métodos clásicos.

Estas posiciones básicas se apoyan en una actitud radical de decepción gnoseológica: o porque se desconfía de llegar a dar una explicación positiva, debiendo contentarnos solamente con una prudente liberación de preocupaciones gnoseológicas, porque la filosofía es inevitablemente la "escuela de la mentira" (Nietzsche); o porque es una vana pretensión querer estudiar el fenómeno del conocimiento en toda su pureza y pretender ponerlo como fundamento de una metafísica; o porque es imposible separar el estudio del conocimiento de su interpretación, que depende de una metafísica previa. La investigación del conocimiento es sólo en parte realizable (Nietzsche), y esa parte es posible considerando el conocimiento como forma de vida.

Filosofías vitalistas.—Supuesto, pues, que no puede darse un estudio "imparcial" del conocimiento, el punto de arranque de la investigación ha de ser la *vida.*

El conocimiento es un hecho, es decir, es una *manifestación de la vida,* de la *existencia;* es ante todo una *forma de acción humana* y un *modo de ser;* consiste en una *relación ontológica* que nos une con el cosmos y con los demás hombres.

Este hecho no puede considerarse "imparcialmente", sino que depende de nuestra propia cosmovisión; según el sentido que demos a los términos: *vida, existencia, ser...,* será el sentido que para nosotros tenga el hecho del conocimiento y los valores que le demos: *verdad, error...*

Fundamento metafísico.—Así concebido el hecho de cono-

cimiento, supone una concepción ontológica que podemos sintetizar de la siguiente manera.

El substrato último de la realidad (no podemos hablar de abstracciones) es un perpetuo cambio; pero un cambio ciego, es decir, sin orientación, sin nervio racional, sin nada permanente que sea el sustento del cambio; por lo tanto, es un cambio y un movimiento siempre progresivo, que no sabemos adónde nos lleva. Sólo podemos captar y afirmar su momentalidad pluriforme, ya que sus manifestaciones son múltiples, imprevisibles y hasta contradictorias. El conocimiento es el instrumento manifestativo de esa momentalidad proteica.

Aunque el homínido primitivo se elevó evolutivamente al nivel de la conciencia, no podemos afirmar que se trate de una auténtica superioridad sobre los niveles orgánicos. La conciencia no es más que un medio, ciertamente más afinado, de la misma vida para comprenderse a sí misma, para explicarse. Y si la conciencia ha llegado a ese nivel relativo es porque el hombre es el producto más conseguido y perfecto de la evolución; por eso tiene inteligencia. Mas esa inteligencia es la única que conocemos, y sólo relativamente; si existen otras, ni lo sabemos ni lo podemos saber. Por lo mismo, tampoco podemos saber si en el futuro conoceremos de otra manera diferente a la actual; todo depende de los giros evolutivos de la vida.

Es imposible hablar del ser, ya que el conocimiento desconoce esa dimensión metafísica, limitándose exclusivamente a la adaptibilidad de la vida al medio, porque eso es el conocimiento: *adaptación al medio.* Podemos hablar del mundo que *aparece,* en el que el ser no existe; para la vida basta la *apariencia del mundo;* la Metafísica es más bien cotraproducente para la vida. Gnoseológicamente, pues, sólo existe un *mundo adaptado a nosotros* por nuestro conocimiento, un mundo simplificado y sencillo; y la sistematización de esa adaptación es lo que llamamos *nuestra* lógica, *nuestra* psicología, que en sí no son otra cosa que puros prejuicios. Fuera de este *mundo-apariencia-adaptación,* no podemos ni pensar ni conocer otro.

Podemos afirmar que el concepto básico gnoseológico de las gnoseologías vitalistas es el *conocimiento como adaptación.*

Este fundamento metafísico, gnoseológicamente transformista, da pie para un pluralismo gnoseológico, de muy difícil sistematización. Por lo tanto, nos detendremos en los modelos más sobresalientes y llenos de contenido gnoseológico.

I. Teoría del conocimiento de F. Nietzsche

Cf. principalmente *Wille zur Macht* (Voluntad de dominio), la obra más directamente gnoseológica de Nietzsche. Pueden consultarse: Reyburn-Hinderks: *Fr. N. Ein Menschenleben und seine Philosophie* (1947), y Ch. Andler, *Nietzsche: sa vie et sa pensée* (París 1958), principalmente el vol.3.

187. En la conciencia de que todo filósofo ha de "correr el peligro del conocimiento", Nietzsche se dispone a abordar el problema.

a) *Presupuestos metafísicos.*—Aunque Nietzsche quiere primordialmente hacer una *epistemología,* es decir, una teoría del conocimiento independiente de una Metafísica (siguiendo a Hegel), reconoce que necesita de algunos presupuestos para poder describir el hecho del conocimiento. Los presupuestos de Nietzsche son los mismos que acabamos de exponer como fundamento de las gnoseologías vitalistas.

Pero añadamos que la vida humana, orgánica y consciente, participa en el dinamismo del devenir, y para subsistir debe crearse un medio favorable, y lo conseguirá por el conocimiento, ya que por este adquiere la *capacidad de adaptación.* El mundo en que vivimos es un producto de la *adaptabilidad del conocimiento,* pero no podemos pasar de la apariencia, ya que el conocimiento no llega a más; por lo tanto, ese mundo es el verdadero, es decir, el único en que podemos vivir.

La "apariencia pertenece" al orden de la realidad, es una forma de ser, tal como nos es dada por el conocimiento, y por esa "apariencia" el mundo se nos presenta como una forma, como realidad formulable; es el resultado de la adaptabilidad del conocimiento. Ahí radica la *verdad* del mundo, la verdad para nosotros, porque es un mundo que hemos construido a nuestra imagen y medida. La misma adaptabilidad del conocimiento es un producto del devenir. Pensar en otro mundo producto de una abstracción es ilusorio.

188. b) *Teoría del conocimiento.*—El conocimiento es el resultado de la necesidad vital de adaptarse; esa adaptación la consigue mejor el ser inteligente que el no inteligente. No podemos vivir sin conocimiento, pero éste no puede explicarse sino como forma de vida y en cuanto es vida.

La *memoria* es una cualidad inherente a la materia; la *imaginación* es la manifestación irregular y anárquica de la adaptación de la energía interior al medio en que se desarrolla. Entre

imaginación y *razón* no podemos señalar una diferencia esencial, sino simplemente gradual, consistente en que la *imaginación* es una razón grosera y en bruto; mientras la *razón* es la *imaginación* rectificada y afinada.

Consecuentemente, la *verdad* es un último producto de la evolución mental, nace como un organismo tardío y complicado de la larga serie de errores que la precedieron.

Explanando el pensamiento de Nietzsche, nos encontramos que el conocimiento no es una comprensión, ni un esfuerzo para comprender el devenir, ni ha sido creado para eso; ni un mundo en devenir permanente puede ser concebido mentalmente. Algo conoce el conocimiento del mundo que le rodea; pero sólo en la medida en que recibe la vida. Es un mundo grosero, apariencial, identificado y como solidificado con la misma vida. Ese mundo es la medida del conocimiento.

La vida es la fuerza creadora del conocimiento, que es un trabajo de la vida; el conocimiento es exigido por la vida, y de esta manera, *vida-conocimiento-mundo* se exigen, se explican y se complementan; son los criterios gnoseológicos de sí mismos y en el sentido de que el conocimiento es el medio de que se sirve la vida para crearse un medio favorable.

El conocimiento es simultáneamente *creación* e *interpretación* del medio vital, entre otras dimensiones posibles; no es la única: somos un tipo particular de vivientes, y si estuviésemos constituidos de otra manera vital, tendríamos *otro* conocimiento, con *otro* medio vital, y *otra* adaptabilidad a dicho medio. Por lo tanto, tenemos un *tipo de verdad,* pero no la verdad; como hay diversas clases de ojos, por eso hay diversas clases de verdad. La verdad depende del trabajo vital, y gracias a él se hace posible.

Según Nietzsche, el conocimiento es gnoseológicamente estéril, es decir, interpreta, da un sentido, pero no explica absolutamente nada. En la evolución gnoseológica, un conocimiento es *otra* interpretación determinada en un momento dado, que sustituye y echa por tierra las otras interpretaciones anteriores; y siempre es proporcional al trabajo vital de su producción, como la verdad.

Si se pregunta la finalidad concreta del conocimiento, Nietzsche nos responde que "crear el medio del viviente de determinado tipo" y adaptarlo a dicho medio; fuera de esa adaptación, ni

sabemos en qué consiste el conocimiento, ni sabemos para qué otra cosa sirve.

Indudablemente, el conocimiento tiene categorías, pero esas categorías no son sino necesidades vitales, por las que simplificamos mucho la adaptabilidad al medio; y son verdaderas en cuanto son vitales. Algunas de estas categorías son absolutamente innegables, son absolutas; mas no por una evidencia gnoseológica, sino por un imperativo *biológico:* la vida es el único criterio de verdad.

189. *Valor del conocimiento.*—Queda ya indicado en las líneas precedentes. Concretamente, Nietzsche se acoge al criterio práctico del *sentimiento de aumento de poder,* y recurre a su necesidad, sus ventajas, su utilidad.

Ante la dificultad que presenta la universalidad del conocimiento, Nietzsche prescinde de la universalidad específicamente gnoseológica, y la entiende extrañamente como la necesidad de entenderse con los demás; lo que nosotros conocemos, pueden y deben conocerlo todos los demás hombres: lo que es incomunicable a la comunidad, no es verdad. Esa comunicabilidad-universalidad es una fuente-criterio de verdad, en cuanto que esa universalidad nos descubre la extensión del medio vital al que nos adapta nuestro conocimiento.

Así, pues, conocimiento es igual a adaptación; pero el conocimiento no capta el fondo real de las cosas, el *devenir.* El conocimiento sólo es la interpretación de un modo vital de comportamiento frente al devenir; de hecho, el conocimiento no es más que un medio necesario para la construcción de un mundo artificial y ficticio del que necesitamos para poder subsistir.

Cuando el conocimiento se nos hace ininteligible, es porque cae fuera de nuestras exigencias vitales; entonces es una realidad perfectamente inútil y molesta, que no se acomoda a nuestra situación vital.

Mas, en definitiva, ¿qué vale el conocimiento? Con su concepto de *verdad,* Nietzsche no tiene dificultad en afirmar que, propiamente hablando, todos nuestros conocimientos son *erróneos,* porque son siempre y necesariamente falsificaciones del devenir; todo conocimiento es un error que viene a sustituir a otro error. La misma verdad es un modo de error, ya que la adaptación al medio vital nunca puede ser completa. Por lo tanto, todo co-

nocimiento es provisional y circunstancial, y, lógicamente, no puede ser sino erróneo.

Sin embargo, todo esto ha de entenderse en un sentido nietzscheano, ya que el *conocer* no es *representar:* el pensar no es un modo de conocer, sino de nombrar las cosas, de ordenarlas y adaptarlas al medio y a nosotros. Lo único que nos proporciona el conocer, y de manera muy provisoria, es una toma de conciencia de las relaciones vitales que nos unen al medio vital y social, en constante evolución. Un conocimiento especulativo y contemplativo es una pura ilusión; un conocimiento desinteresado es un simple romanticismo escolástico.

190. *Teleología del conocimiento.*—Indiquemos brevemente el aspecto teleológico de la bio-gnoseología de Nietzsche.

El conocimiento es el instrumento de adaptación vital al medio; mas esa adaptación se hace por la orientación de nuestra misma acción vital, acción que por necesidad ha de tener una *dirección;* pero ¿hacia dónde, hacia qué fin? Si el conocimiento es un modo de interpretación de la actitud hacia la realidad profunda del devenir, éste es un proceso, una marcha hacia...; ¿hacia dónde se mueve el devenir y, consiguientemente, qué finalidad acusa el movimiento?

Sintetizando, Nietzsche responde que, efectivamente, hay un fin gnoseológico: el hombre; y más concretamente: la realización de una *superhumanidad* sobresaliente en calidad, intensidad y poder.

La vida sin conocimiento no es vida; la vida inculta es media vida. Las relaciones entre el pensar individual y el pensar social van señalando los momentos creadores del camino hacia esa humanidad superior, tanto más cuanto que el pensar individual está engarzado en el pensamiento de las generaciones muertas.

Por lo tanto, el conocimiento que "resta vida", que "limita fuerza", que "roba autenticidad", será un conocimiento falso o "fantástico", el más falso de todos, por ejemplo, el pensamiento que nos habla de un "más allá". Es verdad todo lo que eleva al tipo humano, dice Nietzsche en *Ecce Homo.*

Esta finalidad humanístico-naturalista puede frustrarse si, en vez de seguir una marcha ascendente para llegar a la *aristocracia* (la del pensamiento), se desliza por la cuesta descendente de la *democracia,* carente de conocimiento, cuya forma histórica es el socialismo, que no es otra cosa que la fabricación en serie del hombre-pigmeo, el anti-polo del Superhombre.

c) Es difícil penetrar en la brillante y paradójica exposición nietzscheana, plagada de rebrillos ofuscantes; incluso dejan desconcertado los frecuentes choques contradictorios de su pensamiento. Así no tiene el menor inconveniente, dentro de esta gnoseología aparente y rígidamente biológica, en afirmar que la función especulativa del conocimiento es fundamental, al considerar al conocimiento como un medio de ascenso cultural de la humanidad.

Se ha considerado esta gnoseología como un *perspectivismo vitalista,* dentro de un relativismo absoluto. Chestov la cree un puro *intelectualismo* y como un esfuerzo por captar lo que *es;* sin embargo, esta interpretación es apriorística, ya que sin ese intelectualismo se hace imposible toda filosofía y en Gnoseología no queda más que el silencio, es decir, el escepticismo más radical. Pero es verdad que Nietzsche procede apoyado por una metafísica, y se escapa de un craso pragmatismo.

Más acertada nos parece la crítica de Lavelle que descubre en Nietzsche un confusionismo evidente: la confusión de *verdad* y *valor,* subordinando la primera al segundo, sin llegar a estructurar una verdadera gnoseología y, menos aún, un estricta epistemología.

Sin embargo, hay que reconocer que Nietzsche se encierra solamente con los valores gnoseológicos, manteniendo una estructura clásica del conocimiento. Además, puede considerársele como uno de los grandes e inmediatos precursores de las modernas socio-gnoseologías.

II. Teoría del conocimiento de K. Marx

Cf. J. de Vries, *Die Erkenntnistheorie des Dialektischen Materialismus* (München 1957) (vers. esp., Bilbao 1960).

La teoría del conocimiento de Marx cae dentro de la filosofía de la vida, al admitir el primado de la vida sobre el entendimiento. Más concretamente, es una gnoseología muy próxima tanto al existencialismo como al cientismo materialista del estilo de Merleau-Ponty.

a) Teoría del conocimiento en Marx

191. *Presupuesto metafísico.*—Como filosofía, el marxismo es una cosmovisión, una visión de conjunto del hombre y del universo. Esta visión equivale a una metafísica desde la que se estudia el fenómeno del conocimiento. Marx rechaza la Metafísica tradicional por no ser *dialéctica.*

La *acción* es el fundamento primero, y desde ella tiene un sentido el conocimiento que es esencialmente *activista.* Marx sigue la línea del idealismo absoluto, particularmente de Hegel, para quien la *acción* era el principio. Pero se separa del idealismo, porque si éste desarrolla solamente el elemento activo del conocimiento, el marxismo gnoseológico se atiene a una actividad *real* y *concreta* como tal. En esta vertiente realista y concreta ancla la teoría del conocimiento, cuya vértebra principal es la *praxis.*

Para Marx, la realidad es *dialéctica,* y entraña un perpetuo devenir, que enlaza indisolublemente al hombre y al mundo: ni el hombre sin la naturaleza ni la naturaleza sin el hombre.

La *praxis es una interacción constante* entre el hombre, la naturaleza y la realidad social; y la materia sirve en la vida humana como punto de apoyo de la *praxis.*

El hombre es creado para la *acción,* una acción dirigida hacia el dominio de la naturaleza en él y en el exterior. Por ese dominio total, el hombre establece las relaciones del medio humano o sociales, destruyendo el antagonismo *dueño-esclavo,* y de esta manera llegar a recuperar su esencia y conseguir la plenitud de libertad sin trabas. El hombre está padeciendo la esclavitud central de las *alienaciones,* que hay que suprimir en cualquiera de sus manifestaciones.

192. *Teoría del conocimiento.*—En este contexto metafísico Marx construye su gnoseología, partiendo del concepto central de la *praxis.*

La *praxis* no es nada aislado y como solitario; es la manifestación en el hombre del devenir dialéctico. Se explica por sí misma y se injerta en el conjunto total de relaciones vitales y vividas, que nos unen con el universo. Gnoseológicamente, la *praxis* se nos manifiesta como una *toma de conciencia* de esa totalidad de relaciones con el hombre.

Esas relaciones cambian porque son dinamismo vital, y por eso nuestra conciencia de ellas está en constante evolución; la *praxis* nos señala el momento del devenir dialéctico y lo interpreta.

¿Cuál es la finalidad de la *praxis* como conocimiento-manifestación vital? Tiene un fin concreto: la creación de una humanidad liberada de toda alienación. Sólo en relación con este fin concreto es posible definir el conocimiento.

El conocimiento, pues, sólo tiene sentido como manifestación del devenir; esencialmente es una interpretación del mismo. Por lo tanto, la *verdad* sólo puede entenderse como un momento de ese devenir; todas las interpretaciones son *verdaderas* para *su* determinado momento, porque emanan de él; querer universalizar ese momento, formando un concepto de *verdad* universalmente válido, es "fantástico", es decir, ilusorio. Así, por ejemplo, el recurso a lo trascendente, a un Dios, a un mundo suprasensible, etc., fueron concepciones *verdaderas* sólo para un determinado momento de la evolución, pero son concepciones falsas con relación al fin último de una humanidad liberada.

El conocimiento no puede ser una cosa inerte, representación fotográfica inexpresiva y fría de una realidad dinámica que se va desarrollando en múltiples etapas de la evolución. El conocimiento es una expresión vital del devenir dialéctico, al que influye y dirige; existe, es verdad, un conocimiento *teórico,* sólo en cuanto es una visión del proceso dialéctico; pero el conocimiento es *práctico* por su influjo en dicho proceso. A la vez, pues, el conocimiento es contemplativo-activo, aunque la parte principal sea la práctica.

Por nacer de la *praxis,* el conocimiento se integra en la actividad total del hombre en su lucha por el dominio de la naturaleza y la realidad social. Fuera de esto, todo es ilusorio: ni existe una función intelectual fija y determinada para siempre, ni tampoco existe un objeto que sea término inmutable y exclusivo de contemplación.

Originariamente el conocimiento fue un *medio de adaptación* del hombre al medio; el aspecto contemplativo del conocimiento es un descubrimiento ya muy tardío, ilusorio, y propio de épocas de decadencia.

El querer saber si podemos llegar a una verdad objetiva, es una cuestión sin sentido: teóricamente es imposible, porque en el orden teórico no podemos afirmar que propiamente conozcamos nada; en el práctico sí se puede hallar la verdad objetiva en un momento de la evolución, pero esa verdad pasa con el momento.

b) Teoría del conocimiento en el materialismo dialéctico

Cf. De Vries, o.c.; Max Raphael, *La théorie marxiste de la connaissance* (París 1937).

193. *Fundamento metafísico.*—Lo constituye radicalmente el pensamiento personal de Marx. Sin embargo, la gnoseología marxista se ha ido explicitando de una manera sistemática y precisa.

A los gnoseológos marxistas no les satisfizo nunca ni el idealismo ni el materialismo; el primero, porque nunca explicó satisfactoriamente la relación del existente con el Yo puro, y el segundo, porque lo consideró gnoseológicamente estático y estéril. Los gnoseólogos marxistas, dentro de una inflexible realismo materialista, concibieron nuevas formas de materialismo, y concretamente el *histórico* y el *dialéctico.*

Materialismo histórico.—Frente al viejo materialismo, que consideró el mundo como algo acabado, adoptando una actitud de mera pasividad (Fuerbach, Bauer, Stirner...), Marx adopta una actitud dinámica y activa, fundada en el devenir eterno, la superación de contrarios y el avance irreprimible hacia lo nuevo.

No existe otra base que la materia, condicionada por la suma total de las condiciones de la producción, y por las formas determinadas y concretas de la sociedad, con las sobreestructuras de lo jurídico y lo político y los epifenómenos del espíritu, como arte, religión, etc.

Pero la *materia no está muerta;* tampoco es una abstracción, aunque sea difusa en la realidad material. La materia, como elemento del sistema, es el hombre concreto, situado en sus particulares condiciones de producción. Hablando con precisión sistemática, la materia del materialismo histórico es la *materia humanizada,* la que determina el pensamiento y el proceso real del hombre en la historia; de manera que el materialismo histórico es el proceso de un devenir en el que el hombre y la materia se condicionan y se ajustan mutuamente para la creatividad del mundo.

Consiguientemente (Marx, Engels), la vida material condiciona siempre el proceso social, político, religioso del hombre, como elemento social. No se trata, pues, de un materialismo abstracto y metafísico, sino *histórico,* es decir, real, determinado por unas circunstancias concretas de la existencia del hombre con-

creto, activo, productor, económico. (Es una concepción materialista de la historia, fundada en la crítica marxista de la economía burguesa. Su expresión más perfecta puede ser: *el desarrollo de la civilización como historia de la lucha de clases.* La economía capitalista es un momento de esa lucha, pero un momento que ya pasó. El apriorismo sistemático del materialismo histórico es evidente.)

Materialismo dialéctico.—Se orienta hacia la realidad profunda de la naturaleza (Marx, Engels, Lenin), y consiste en una marcha progresiva y ascendente de la naturaleza, que es un todo cuyas partes están trabadas entre sí. Su fuerza interna es la *evolución,* manifestada en una marcha ascendente e irreversible, en la que se dan ciertos saltos o momentos *dialécticos,* de lo menos a lo más complicado, determinado por el choque de los contrarios.

La realidad del materialismo dialéctico sigue siendo la *materia humanizada,* en la que el pensamiento es un producto de tantos; es el *hombre-naturaleza. Naturaleza* y *hombre* están determinados por una *relación dialéctica,* que el hombre es una parte de la naturaleza, y ésta es exclusivamente materia.

Todo se reduce a *movimiento de la materia;* el pensamiento es una manifestación de ese movimiento. Las diferencias que advertimos en el hombre-naturaleza, por ejemplo, entre los fenómenos físicos y los psíquico-espirituales, hay que explicarlas por los *saltos dialécticos,* que van perfeccionando al hombre, ya que el *proceso dialéctico* es siempre ascendente. Por lo tanto, el *salto dialéctico* explica perfectamente los diversos planos de perfección que se descubren en el hombre. (El *materialismo dialéctico* es ya una construcción sistemático-abstractiva, y consiste en una generalización de las leyes dialécticas de Marx, fundamentales para el desarrollo de la sociedad dividida en clases.) El *salto dialéctico* no pasa de ser, en pura filosofía, más que una simple afirmación, sin ninguna garantía racional o metafísica. Como afirmación pura, es la expresión y la justificación filosófica de la *lucha de clases* y de la *revolución:* la primera, como justificación de la ley de la *unidad y de la lucha de los opuestos,* y de la ley de *asalto de la cantidad sobre la calidad.* Nos hallamos abocados a una concepción de un humanismo que, o bien se considera como la barbarización del pensamiento (Lowith), o como una filosofía cuyo fin es la fabricación en serie del hombre-pigmeo (Nietzsche).

1. *Teoría del conocimiento*

194. *Realismo materialístico.*—Como tesis fundamental se afirma una forma rígida de materialismo, opuesta a cualquier forma de idealismo: nuestro conocimiento es la *imagen* exacta y fiel de una realidad que puede producir esa imagen; es decir, es una *imagen especular,* en el sentido exclusivo de *imagen en el espejo* (Lenin).

El *realismo* se identifica con el *materialismo,* mientras que el *idealismo* se identifica con toda forma de *fideísmo, misticismo, religión, espiritualismo*... Esta identificación es tan absoluta, que el filósofo soviético G. Aleksandrov llama "místicos" a positivistas como Carnap, Witgenstein y otros.

El *realismo crítico-materialista* es la única teoría crítica posible, y la razón es obvia: la única realidad es la *materia;* lo que llamamos "espíritu" no es sino un producto de esa materia (Engels, Lenin). La conciencia es materia, aunque también se da materia fuera de la conciencia (Lenin); luego *el conocimiento es una imagen especular de las cosas materiales en el cerebro;* todo lo que no sea esto, es pura "mística".

2. *Conocimiento sensible*

a) El objeto externo material, al excitar el órgano, se convierte en excitación psicológica que, al ser recogida por los centros corticales del cerebro, se convierte en un proceso psíquico llamado *sensación.* Esta explicación supone una distinción entre *proceso material* y *sensación,* y por esto el materialismo dialéctico se distingue del materialismo vulgar.

b) No toda materia es capaz de *sensación,* puntualiza Lenin; para ello se necesita que la materia tenga una *organización especial,* porque "lo psíquico, la conciencia, es el más elevado producto de la materia..., es una función del cerebro".

c) La sensación es una *imagen especular* (de espejo) de la realidad (y no se nos explica cómo se da y se forma esa *imagen);* nuestras intuiciones son "efectos" de lo objetos que intuimos y que afectan a nuestro sistema nervioso.

Indudablemente hay una *realidad* independiente de la sensación, es decir, distinta de su imagen especular en nosotros; luego la *realidad* no se nos da sino cognoscitivamente *en su imagen.* Las *cualidades sensibles* (sin distinguir entre primarias y

secundarias) son "efectos" de la acción del objeto físico en el sujeto, pero son algo *real* (afirmación que no se explica).

d) Espacio y *tiempo* son propiedades *reales* de los objetos, porque si la materia que se mueve es *real,* el espacio y el tiempo tienen que ser *reales.*

3. *Criterio de verdad*

195. En el marxismo reciente se da una *verdad-praxis* y una *verdad-masa,* sin otras posibilidades de *verdad.*

El materialismo crítico-dialéctico no es una forma simple de realismo ingenuo; no se trata de una simple afirmación, sino de una construcción científica del conocimiento.

¿Quién nos puede garantizar la verdad de la imagen especular? Engels y Lenin confiesan que la pregunta encierra una auténtica dificultad; pero responden que esa garantía está en la *praxis,* en la comprobación de coincidencia que se observa en la *praxis.* Ya indicamos anteriormente qué es lo que Marx entiende por *praxis:* el éxito o no éxito práctico de la acción según determinada imagen especular.

La *praxis* es el mismo trabajo humano que produce algún bien; el criterio de verdad es la *praxis completa,* es decir, la *social* (la *praxis* de la lucha de clases, de la vida política, de la actividad artística, etc.).

4. *Intelección*

196. *a)* El hombre es un producto completo del mundo de la materia animada, es decir, del mundo animal; por consiguiente, el entendimiento proviene directamente del cerebro. Así se puede afirmar que el problema del origen de la intelección coincide con el del origen del cerebro.

b) El cerebro se va perfeccionando sucesivamente, y esa perfección sucesiva es una iluminación progresiva de la conciencia, *se aclara* gradualmente la conciencia; pero al mismo tiempo se perfecciona la capacidad de *abstracción* y la *capacidad de llegar a conclusiones.*

c) La perfección del cerebro es una obra de la *praxis social;* de esta forma no sólo es el criterio de verdad, sino que es también el origen y el fundamento del proceso cognoscitivo teórico (Mao Tse-Tung).

5. *La abstracción*

197. Ante esta elementariedad gnoseológica, las dificultades habían de surgir necesariamente. A una mente seriamente fundamentada en gnoseología humana, semejante explicación ha de aparecerle infantil e insuficiente.

a) Los gnoseológos marxistas han visto que no basta para explicar el conocimiento científico. Ese concepto de *sensación* y de *entendimiento-cerebro* no basta ni para llegar a la esencia de los fenómenos, ni para llegar a las conexiones de sus íntimas causas. Por lo tanto, hay que admitir una *abstracción* o la *capacidad de poder separar una propiedad de una totalidad* sensitiva (Andreev). Según Chaschacich, la *abstracción es una concentración de la atención,* y por ella nacen los *conceptos,* es decir, *una nota o un complejo de notas de la percepción.* Según esto, la abstracción es como la *imagen especular de una esencia general* (S. F. Efimov).

b) *Entender* es como una *imagen especular,* mas un poco diferente de la *imagen sensorial;* ésta está como más cercana al objeto, mientras que aquélla está más lejana, más indeterminada, y representa algo más íntimo y profundo de la naturaleza, sin atenerse tanto a la individuación material. De esta manera, el materialismo dialéctico resuelve el problema de la ciencia o de los universales (Leonov). No se dan ni *principios* ni *axiomas;* no se da más que *experiencia acumulada,* una praxis insistentemente repetida, por la que comprobamos nuestros conocimientos intelectuales.

Sin embargo, se da una diferencia *cualitativa* entre sensación y concepto, ya que el concepto carece de objetividad sensible. El paso de la sensación al concepto se da por un *salto dialéctico,* que explica a la vez por qué el entendimiento es "ideal" y el objeto material.

El materialismo dialéctico no ve dificultad alguna en admitir semejantes *saltos,* ya que entre sensación e intelección no se da sino una diferencia de grados, y porque la conciencia es una propiedad especial de la materia; afirmar otra cosa es ignorar hasta las raíces mismas de las leyes de la materia.

c) Las consecuencias son claras: la Metafísica, tal como se entendió tradicionalmente, es una pura ilusión idealista (Engels, Stalin), y todo conocimiento es esencialmente *relativo* (Lenin).

Ni existe la verdad *en sí,* ni *en las cosas;* existe solamente una *verdad del juicio,* esencialmente *relativa.* Aunque se diese un *absoluto,* sólo sería asequible por nosotros de una manera *relativa.*

Este *relativismo* no puede juzgarse según los esquemas del relativismo clásico, por ejemplo, el psicologismo, el pragmatismo, etcétera. Hay que explicarlo por la *condicionalidad histórica,* porque toda teoría está involucrada en el evolucionismo materialista-histórico. Este evolucionismo convierte al materialismo dialéctico en una teoría *absoluta,* mientras que todas las demás teorías clásicas son necesariamente *relativas,* ya que no sirven sino para un determinado momento de la evolución.

Observaciones críticas

198. *a)* La simple enunciación de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico acusa un dogmatismo extremo, el de la afirmación pura, sin garantía científica suficiente. Totalmente incomprensible ante la perfección de las gnoseologías de Occidente. El concepto de *salto dialéctico* es una simple afirmación sin pruebas, que no explica absolutamente nada. El materialismo dialéctico en nada se diferencia del materialismo ni de los antiguos ni de los modernos del siglo XVIII; lo que añade el marxismo gnoseológico son simples palabras, que nada explican ni nada garantizan metodológicamente.

b) El que existen operaciones cognoscitivas irreductibles a la sola sensación, es una de las conquistas firmes de Occidente; las afirmaciones del marxismo están lamentablemente atrasadas científicamente.

c) La teoría carece de *pruebas* y se atiene a puras *descripciones* que nada prueban, y, a veces, son claramente insuficientes y tergiversadas o incompletas. Toda ella se funda en conceptos sin suficiente justificación, tales como *praxis, abstracción, experiencia acumulada, praxis continuada, concepto nexo íntimo, naturaleza universal,* etc. Tal como los explica la teoría, acusan una oquedad gnoseológica científicamente impresionante.

d) Después de estas observaciones metodológicas, hay que hacer otras más directamente doctrinales:

> ciertas afirmaciones del materialismo dialéctico no es posible ver cómo puedan explicarse, por ejemplo: las leyes formales de la lógica "comunes a la naturaleza humana" (Lenin); el principio de no contradicción; la contradicción como realidad dialéctica y no lógica (Lenin); el absurdo lógico de la "petición de principio" etcétera. Todo esto está totalmente ajeno de la *praxis,* que es el

fundamento de toda la crítica dialéctica; por otra parte, pertenecen a la lógica *formal* carente de contenido;

es absolutamente arbitraria la identificación del *materialismo dialéctico* y el *realismo,* lo mismo que apellidar *idealismo crítico* a cualquier sistema que admita algún principio espiritual; es asimismo arbitrario afirmar, sin el menor intento de justificación, que el materialismo marxista es la *única* posibilidad de hacer una filosofía gnoseológica. Además, los términos *realismo* e *idealismo* no se entienden en el sentido general admitido por la filosofía de Occidente, sino en un sentido muy particular; por lo tanto, toda la gnoseología marxista adolece de un grave *subjetivismo interpretacionístico;* es una pura ficción que en los momentos difíciles recurre al recurso, gnoseológicamente pobre e insuficiente, de los *saltos dialécticos;*

tampoco satisface a la menos exigente de las gnoseologías, la *praxis como medida de la verdad.* Si la *praxis* es el trabajo humano productivo de bienes, nos hallamos con que, además de no hallar una *definición fija* para que sirva de criterio, no vemos cómo la *praxis,* como *quehacer práctico,* sirva para criterio *teórico.* Pero hay que añadir que la sola *praxis* no abarca todas las acciones humanas; y ¿qué distinción existe entre la *praxis* marxista y la *utilidad* pragmatista? Tan serio es el problema, que los mismos filósofos soviéticos reconocen su profunda oscuridad (Rutkevic); oscuridad proveniente tanto de la falta de verdadera metodología como de un contradictorio contenido, ya que la *praxis,* ni es universal, ni infalible; es esencialmente variable, y en muchos casos es imposible.

e) Es casi incomprensible que la teoría marxista haya concebido el conocimiento intelectual como un producto total del hombre-bruto, si consideramos el momento histórico y los avances gnoseológicos del tiempo de Marx. Ya nadie afirma secamente que el entendimiento sea pura materia, ni que el acto de intelección pueda confundirse con la pura sensación. Además, que el *salto dialéctico* no explica el paso de la sensación a la intelección, como tampoco queda explicado el porqué de dicho salto.

No vale responder que *por la abstracción.* La *abstracción* del marxismo gnoseológico es la vieja y conocidísima del empirismo, a la que no añade nada nuevo, ni como método ni como contenido. Es también vieja la evidencia de la insuficiencia de la abstracción empirista, oscurecida por el modo de expresarse de los filósofos marxistas.

199. En resumen, nada puede descubrirse en la gnoseología del marxismo, auténticamente nuevo. Es una síntesis no muy conseguida del ciego materialismo y del viejo empirismo; sus conclusiones más claras son típicamente pragmatistas. La Gnoseología es la parte más impersonal y pobre de toda la cosmovisión marxista.

Como posición novísima de la gnoseología marxista podemos señalar un cierto tipo de conocimiento llamado *conocimiento integral.* Es una modalidad soviética creada por I. V. Kirevskj, en oposición al pensamiento occidental, racionalista y abstracto, "filosofía rusa, cristiana y total", un conocer vivo, ni muerta ni parcial como la de Occidente. Esta concepción soviética se funda en la totalidad del ser externo e interno, social y privado, especulativo y práctico, sujeto de la estética y de la moral. Esta concepción existencialista del conocimiento quiere ser una síntesis entre la ciencia y la fe, en la que interviene la totalidad del individuo con todas sus facultades y con todas sus fuerzas: entendimiento, voluntad, corazón, emotividad, sentimiento, etc. No podemos buscar el conocimiento aislado de todo lo demás; el conocimiento es a la vez *vida* (A. S. Chomiakov). Los precedentes de esta concepción hay que buscarlos en V. Soloviev.

Los gnoseólogos eslavos se inclinan por esta gnoseología existencialista que presenta múltiples modalidades y que, hasta el momento, más que una verdadera síntesis de la totalidad de posibilidades humanas, ha conseguido un sincretismo vitalista de difícil sistematización gnoseológica. Esta posición está visiblemente influenciada por el idealismo alemán, por el fideísmo y el tradicionalismo filosófico. Hay un gran lastre de doctrina patrística griega interpretada tanto por la ortodoxia eslavo-rusa como por la ortodoxia leninista.

III. Teorías gnoseológicas existencialistas

Cf. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo* (Torino 1957); Prini, P., *Existencialismo* (vers. esp., Barcelona 1957); Wild, J., *The challenge of existentialisme* (particularmente los c.3-5, dedicados a la epistemología); Pruche, B., *Réflexions sur la connaissance. Pour une critique existentielle d'inspiration thomiste:* Rev. Philos. de Louvain 57 (mai 1959) p.141; Jolivet, R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre* (París 1948); Richardson, W. J., *Heidegger and the Problem of Thought:* Rev. Philos. de Louvain 58 (fev. 1962); Norton, F. J., *Soeren Kierkegaard: his concept of Truth* (Univ. Gregoriana, Roma 1953); Dewart, L., *Existentialisme and the degrees of Knowledge:* The Thomist (1956) p.193; Waelhens, A. de, *La filosofía de Martin Heidegger* (vers. esp., Madrid 1942); Aliotta, A., *Critica dell'esistenzialismo* (Roma 1951).

200. Clasificamos el existencialismo entre las bio-gnoseologías, porque el existencialismo es ante todo *una forma de rebelión de la vida* contra el pensamiento y porque se apoya en la primacía de lo vital, constituyéndolo criterio supremo. De ahí la gran temática metafísico-existencialista: el *hombre,* el *mal,* el *pecado,* la *muerte,* la *trascendencia...*

1. *Preámbulos generales*

Sin intentar una exposición del existencialismo, y para explicar mejor su teoría del conocimiento, hemos de dar algunas notas sobre su estructura y fundamentos metafísicos.

El existencialismo es una actitud esencialmente *anti-intelectualista,* creando una forma original de *relativismo subjetivístico,* apoyado fundamentalmente en el concepto de *existencia.* En su

origen, el anti-intelectualismo existencialista estaba dirigido contra Hegel por Kierkegaard.

El concepto de *existencia* es el gozne ideológico de toda la especulación existencialista: no podemos llegar al *ser* por el camino de la *esencia,* y hemos de llegar por el de la *existencia* (Heidegger), ya que la *existencia* es algo anterior a la misma esencia y su constitutivo (Sartre). La *existencia* es un todo encerrado en sí mismo, sin orificios de trascendencia (Heidegger, Sartre). Jaspers admite un cierto escape de *trascendencia agnóstica.*

El origen histórico de la *filosofía de la existencia* se encuentra en Kant, tanto por el *agnosticismo metafísico* de la *Crítica de la razón pura* como por el *voluntarismo puro* de la *razón práctica.* La *esencia* y la *contingencia* son nociones puras y abstractas, vacías de todo contenido.

a) *Existencia.*—*Existir* no es lo mismo que *ser: ser* indica un estado fijo y estable (las cosas *son),* mientras que *existir* indica un *acto,* o mejor, un *tránsito* de la posibilidad a la realidad; *existir* es un *hacerse,* un *devenir,* un *fluir permanente.*

Para que este *tránsito* sea objeto de la meditación filosófica, ha de ser *querido* y *elegido;* de donde se sigue que la única realidad capaz de la existencia es el *hombre,* ya que sólo él es capaz de querer y elegir; sólo el hombre es *libre.*

b) *Existencia auténtica.*—Sin embargo, no todo hombre *existe,* porque no todo hombre *sabe elegir;* muchos se dejan arrastrar pasivamente en la vida por la masa, las circunstancias, etc.: sólo existe auténticamente quien se hace él mismo, quien es su propia obra (Heidegger). Pero la *existencia* auténtica no puede ser un acto; ha de ser un devenir perpetuo, un *fieri* continuo, en el que consiste nuestra *esencia* (Sartre).

El existencialismo no considera al hombre existente como solitario. La *realidad existente* no es *Sein,* sino *Dasein,* es decir, el *hombre-puesto-en-el-mundo;* es la realidad incrustada en el mundo, no como *esencia,* sino como *presencia* y *relación* puras: *mi-existir-en* sin otro contenido.

c) *Existencia dolorosa.*—El existencialista proclama la *angustia de la existencia:* angustia, dolor, náusea, sentimiento doloroso de existir, porque la existencia es *irracional,* y la elección *libre* de la existencia es ciega y sin sentido; una *libertad* que no sabemos para qué sirve. La existencia va desde mi nada de origen hasta mi aniquilación total; en medio, una libertad que nada me resuelve. La existencia es un caminar ciego y oscuro, sin saber determinar ni el bien ni el mal, por una libertad sin sentido, que no sólo no es un bien, sino que es un verdadero mal. El existencialismo es una cosmovisión humana fatalmente pesimista.

2. *Doctrina del conocimiento*

201. Supuesta esta actitud anti-intelectualista, se presienten los principales capítulos de la gnoseología existencialista.

La mente humana conoce las realidades sólo *extrínsecamente,* y sobre ellas hace *abstracciones.* La *esencia* de las cosas es totalmente incognoscible, y las *abstracciones* hay que clasificarlas como puras ilusiones de la mente.

Se da una realidad cognoscible, la *existencia;* mas no es cognoscible por el entendimiento, sino por *contacto existencial,* es decir, por un cierto *intuicionismo emocional* y *prelógico,* siempre *irracional.* Es como un sufrir la existencia.

Esta doctrina general adquiere modalidades y matices muy particulares en los diversos filósofos existencialistas. Veamos los más significativos.

a) **Teoría del conocimiento en Kierkegaard**

Cf. Abbagnano, Battaglia..., *Studi kierkegaardiani* (Brescia 1951); Jolivet, R., *Aux sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard* (París 1958).

202. Según K., el conocimiento se funda en la *interioridad existencial:* "la subjetividad es la verdad". Esta subjetividad de K. hay que entenderla en un sentido antihegeliano. Según Hegel, la subjetividad pertenece al orden prefilosófico; el conocimiento es la objetivación de la subjetividad. Para K., la subjetividad es el nivel supremo gnoseológico: el sujeto que conoce debe conocerse *a sí mismo* en todo aquello que conoce, es decir: si la verdad significa *mi* verdad, la verdad *por la que yo vivo,* y con la que yo me *comprometo,* sólo puedo apropiármela y convertirla en mi verdad en virtud de mi elección y entrega personales. Esto no lo conseguiré sentándome a los pies de un profesor, aunque se llame Hegel. Por consiguiente, la *reflexión existencial* es inseparable de la reflexión personal.

K. distingue dos clases de reflexión: la *objetiva* (hegeliana) y la *subjetiva.*

La *reflexión objetiva* nos lleva al conocimiento abstracto, matemático, histórico...; nos arrastra a un conocimiento separado del sujeto que conoce, y se entretiene con las formas puras. La *reflexión subjetiva* nos lleva a la *realidad* y se convierte en interioridad, en subjetividad; quiere ser la verdad de la interioridad, la reflexión de la verdad del sujeto existente.

K. indudablemente se encierra en un innegable subjetivismo gnoseológico; pero es muy difícil averiguar si este subjetivismo coincide totalmente con el subjetivismo clásico. Por nuestra parte

creemos que, dentro del esquema metafísico-existencialista, se trata de un subjetivismo muy distinto del tradicional.

Planteado así el problema, K. identifica el *existencialismo* y el *realismo;* el sujeto que conoce, el *suppositum cognoscens,* es el *hombre concreto existente,* que es *real,* según el dualismo realista de K.: el *hombre* y *Dios.*

Aclaración crítica. —En nuestra opinión, no se puede buscar en K. una gnoseología sistemática en el sentido riguroso de la palabra. K. habla preferentemente de la *verdad religiosa* y no de otra alguna, porque es la que está en la raíz de la existencia, y es la única que guarda una relación con la vida; una verdad alejada de la vida y aislada en una remota *aseidad,* no es verdad. Empeñado K. en su oposición radical a Hegel, sostiene que el sujeto cognoscente es *existente* y *vivo,* y como tal es una protesta viviente contra el intelectualismo puro.

K., por lo tanto, no habla en el sentido clásico y tradicional. No duda del conocimiento de la realidad; pero afirma que, en el orden gnoseológico, tal conocimiento no merece el nombre de *verdad,* porque ésta es una asimilación personal de la verdad religiosa. El conocimiento no es verdadero porque se conozca *lo que es;* sólo será verdadero si pertenece al orden de la *existencia;* el *ser* no supone ni se identifica con el *existir.*

Más aún. El filósofo danés restringe más su teoría, al hablar de la *verdad de fe,* y se pregunta cómo es posible llegar a esa verdad. Descubre K. dos caminos posibles: el *socrático* y el *cristiano.* Pero el *socrático* es un camino humano, imperfecto, magisterial, que no nos dará nunca la verdad; la investigación, el estudio, el trabajo del maestro, no nos darán jamás la verdad. Hay que superar a Sócrates, y ello es posible por el camino *cristiano,* que inyecta vitalmente la verdad en el alma del hombre.

K. supone siempre su dualismo esencial: *Dios-hombre.* Dios es la única verdad *trascendente;* el hombre delante de Dios es *no-verdad,* ni posee la verdad ni puede enseñarla. Dios no es responsable de que el discípulo *no sea la verdad;* la responsabilidad cae plenamente sobre el mismo hombre, porque se colocó *fuera y contra la verdad,* es decir, se colocó en *estado de pecado.* Y si alguien nos libra de esta *no-verdad* o *estado de pecado,* ése ha de llamarse *libertador* y *redentor* del hombre. La verdad sólo puede venir de Dios; la verdad se nos da en la revelación,

pero hay que tener capacidad de comprensión de esa revelación; Cristo es la revelación plena de la verdad.

Al mismo tiempo, Dios no puede ser objeto de una certeza *intelectual* por su infinita trascendencia; que Dios existe es evidente, pero querer probar su existencia es, además de superfluo, sacrílego.

En resumen, K. opone al monismo y objetivismo hegelianos su dualismo y su subjetivismo; al intelectualismo exagerado de Hegel, su anti-intelectualismo.

Mas ¿se trata de una teología gnoseológica o de una verdadera gnoseología racional? Creemos que K. es más teólogo que gnoseólogo; para él no hay más que una realidad: la fe; no se interesa más que por las cuestiones estrictamente religiosas y no busca jamás el punto de aplicación de su doctrina al campo de lo profano, como lo harían sus discípulos Heidegger y Jaspers. Sin embargo, los supuestos gnoseológicos de K. son esencialmente vitalistas.

b) **Teoría del conocimiento en J.-P. Sartre**

203. Resulta imposible exponer el pensamiento sartriano, porque se mueve constantemente entre antinomias y contrastes violentos.

Sartre no quiere ser ni realista ni idealista; es decir, ni quiere admitir la dualidad *ser-conocer,* ni tampoco quiere *resolver el ser en el conocer.* Su gnoseología pretende superar ambas posiciones tradicionales por una tercera posición, fundada en el τὸ *esse:* el τὸ *esse* tiene como esencia el *dualizarse,* es un "*fieri*" *dual,* que por una parte es el τὸ *in se* (objeto) y por otra el τὸ *per se* (sujeto). Estos términos duales están necesariamente unidos entre sí por una relación dialéctica.

Esta tercera posición sintética y superior a las clásicas no queda suficientemente clara en la gnoseología sartriana, ya que oscila violentamente entre el idealismo y el realismo, sin despegarse claramente de ellos: por una parte aparece con frecuencia como un *idealismo subjetivista* de corte solipsista, y por otra ofrece aspectos de un *realismo* sencillamente materialista. Más aún: semejante síntesis, además de no presentar garantías racionales suficientes, presenta caracteres graves de *escepticismo absoluto* al afirmar Sartre que se da una imposibilidad total de penetrar en

el *ser;* pero al mismo tiempo se nos presenta como un *racionalismo absoluto,* al afirmar la exhaustividad del *ser* por el conocimiento humano. Esta equivocidad radical y estas oscilaciones gnoseológicas hacen casi imposible poder determinar el verdadero pensamiento gnoseológico.

Según Sartre, la esencia misma del conocimiento consiste en una relación entre el *in-se* y el *per-se.* Pero ¿cuál es la relación original de la realidad humana (la conciencia) con el *ser* de los fenómenos? Esta relación no puede explicarse ni en el *realismo,* porque no se trata de una relación externa, ni en el *idealismo,* porque la conciencia no puede crearse para sí misma un objeto trascendente; luego ha de hallarse *en-mí* como una *totalidad sintética,* de la que la conciencia y los fenómenos son imprescindibles condiciones gnoseológicas. Por lo tanto, el τὸ *esse* se resuelve en una relación dialéctica entre el *in-se* y el *per-se,* de tal manera que el mundo casi se puede decir que *no es* antes del conocimiento.

El mundo es *tal* porque lo es *para mí;* antes del conocimiento está fuera del conocimiento, aunque algo *en sí.* Pero es algo sólido, macizo, sin oquedad alguna, sin *conciencia;* es algo *para-la-nada,* es un *ser-para-nada.* El mundo adquiere inteligibilidad cuando es *para mí,* por mí adquiere sentido y significado, y se reduce a los fenómenos, que, en la gnoseología sartriana, son el constitutivo esencial de las *cosas verdaderas.*

La conclusión es clara: el sujeto que conoce *crea* el mundo, y el mundo cambia según los cambios del sujeto cognoscente; *nuestro* mundo está en oposición al mundo *en-sí.*

De aquí nace el principio fundamental gnoseológico de Sartre: *lo que para mí existe es obra de mi conciencia;* mas la conciencia "no existe más que en el sentido en que aparece", es *pura apariencia* sin realidad sustancial alguna.

Parece nos hallamos ante una gnoseología nihilística bajo la forma de un fenomenologismo idealístico exagerado.

204. *Conocer es abstraer,* resolver el τὸ *per-se* en la relación del τοῦ *in-se,* con la aniquilación del primero en favor del segundo; por consiguiente, todo el valor del conocimiento radica en la subjetividad, creadora real del mismo conocimiento. Sin embargo, esta subjetividad es una mera *relación,* es la condición de la revelación del τοῦ *in-se;* por esto Sartre se imagina concebir el objeto como la *única realidad,* mientras el sujeto se

conoce como espejo. Entonces, aclara Sartre, el concepto *per-se,* como mera relación del τοῦ *in-se,* nace de la definición de *conciencia,* que se reduce a una simple negación del τοῦ *per-se,* para llegar a la afirmación del τοῦ *in-se* (?). Sartre parece escaparse del subjetivismo anteriormente proclamado.

El conocimiento, pues, es una *relación exclusiva* que únicamente se da en el mundo fenoménico, y toda ella se agota en la relación con el *in-se.*

Nos hallamos con que el *ser* queda disuelto totalmente en la relación dialéctica entre el *in-se* y *el per-se;* lo *real* es puro fenómeno, apariencia, contingencia. Luego hay que negar absolutamente cualquier realidad que no sea directa e inmediatamente perceptible por el conocimiento humano; semejante realidad no sería sino una quimera vacía; la misma realidad del mundo es absurda, sin inteligibilidad posible; y la *razón,* como función intermedia entre el sensible y el inteligible, no existe. Gnoseológicamente, Sartre no puede conocer más que lo inmediato, que sigue siendo ilógico y absurdo.

Ante esta conclusión hay que afirmar que no se da sino una forma única de conocimiento, la *intuición;* los raciocinios que hacemos no son propiamente conocimientos, sino instrumentos de la intuición, cuyo objeto es la realidad inmediata, y ésta exclusivamente en el orden fenomenológico.

Mas ¿cómo se define la *intuición?* Según Sartre, es *la presencia de la conciencia a la cosa,* no al revés; porque la conciencia es *la conciencia de alguna cosa,* e incluye simultáneamente el *per-se* y el *in-se* en una relación de *unidad* y *distinción,* como síntesis del Yo y del no-Yo. Pero nos hallamos de nuevo ante otro nudo gnoseológico sartriano. El *no-Yo* parece ser interpretado por Sartre en un sentido realístico, es decir, da realidad al *no-Yo;* y en este caso parece caer en un simple materialismo realista: exige la realidad en el *in-se* y no la exige en el *per-se;* la conciencia es un espejo anónimo e impersonal.

La gnoseología sartriana es un puro *sincretismo gnoseológico;* su *inmediatismo exclusivo* cae fuera de toda posible explicación aceptable, sin que podamos admitir como tal la logomaquia de una terminología cabalística.

La superior síntesis intentada por Sartre del realismo y el idealismo, en el supuesto de que realmente tenga un atendible contenido gnoseológico, es contradictoria e insuficiente para su-

HEIDEGGER

perar las posiciones clásicas. Sartre no hizo otra cosa que buscar una expresión más oscura de un elemental fenomenismo gnoseológico.

c) Teoría del conocimiento en M. Heidegger

205. Heidegger, más que una gnoseología estricta, construye una ontología, y su sistema puede llamarse la *ontología de la ex-istencia.* Mientras para Sartre el único existente es el *hombre,* para H. lo es el *ser.* La verdad para Sartre es una dimensión *subjetiva;* para H. es una realidad *ontológica.*

a) *Fundamento metafísico y teoría del conocimiento.*—H. niega la existencia de todo *ser metafenomenal* (el ser *in-se);* el *ser,* como objeto de la filosofía, se identifica con su *manifestación,* que se da exclusivamente *para nosotros,* con lo que H. parece encerrarse en un *relativismo* puro. De aquí que la *Ontología* heideggeriana es muy distinta de la clásica: mientras la clásica es realista y dogmática, la de H. es *fenomenista* y *relativista,* es decir: es *manifestación pura,* vacía de toda metafísica, casi coincidente con la reducción fenomenológica de Husserl.

La filosofía, pues, puede definirse como *lectura del ser:* ver, experimentar, sentir, y nada más. Esta *lectura* es la misma *reflexión filosófica,* que no puede confundirse ni con la introspección ni con el psicoanálisis, que callan absolutamente el *ser.*

En H. hay que distinguir con toda precisión entre:

dasein: el ser humano (ex-sistir *humanamente)* que existe, y existe inteligiblemente;

seiendes; el ser en bruto y opaco; lo que simplemente *es,* lo *ontológico;*

sein: el ser significativo, la significación de un existente cualquiera; significación ontológica;

Con estos fundamentos metafísicos, la Gnoseología ha de tomar perfiles muy particulares.

El hombre *no es ser,* sino *custodio del ser,* en cuanto el *ser* se hace patente en el *entendimiento* y en el *lenguaje del* hombre. En el entendimiento se ilumina el *ser,* y así nace la *verdad.* El entendimiento es activo y creador, y tiene en sí la medida del *ser.*

Nos hallamos ante un concepción que ni coincide con el idealismo subjetivista ni con el esencialismo aristotélico; podemos llamarla *realismo ex-istencial;* H. es anti-subjetivista.

No puede admitirse la concepción clásica del entendimiento, porque nos arrastra a una concepción equívoca de la *verdad,* concebida como un *juicio;* por lo tanto, es inadmisible la noción clásica de verdad como adecuación intelectual con el objeto.

b) *Teoría de la verdad.*—H. es ante todo un ontólogo, y de ninguna manera un crítico o psicólogo, y busca una *metafísica de la verdad,* y no su realidad lógico-gnoseológica.

Según H., la definición clásica de la verdad encerraba una grave equivocidad, pues podía significar:

o la *iluminación de algo que estaba oscuro,* es decir, arrancar al ente en su escondimiento (el sentido directo de ἀ-λήθεια, desvelamiento: concepto que no es del conocimiento, sino del ente):

o la *identificación de la verdad con el juicio,* o adaptación de la mente a lo que es; y entonces la verdad está en el conocimiento y no en el ser, con una relación entre cognoscente y conocido, de la que surge el λόγος o *razón.*

206. Toda la Metafísica está apoyada radicalmente en esta equivocidad sustancial, y, por lo tanto, no pudo resolver convenientemente el problema del ser. Por lo tanto, hay que ir a la *metafísica de la verdad,* que no puede identificarse con la *metafísica del conocimiento,* y de esa manera H. reacciona tanto contra la *gnoseologización* como contra la *teologización* de la verdad, a manos de los idealismos, los racionalismos, la Patrística y la Escolástica. La verdad ni puede quedar arrinconada en el juicio del hombre, ni puede pensarse en un Dios responsable de la verdad.

Hay que buscar la verdad en el *ser,* o sea, hay que volver a la *onticidad* de la verdad, engarzar directamente la verdad en el *ser:* la *onticidad del ser es la verdad.*

La verdad es a la vez *revelación* y *oscuridad,* ofuscación y encegamiento; pero sobre todo es *actitud ontológica: in-der-Welt-sein,* o *ser-en-el-mundo,* que es el hecho primario y fundamental; el *ser-ahí,* el estar abierto al mundo y a su experiencia global. Este *estar abierto* es la *verdad.* La verdad no nace de la conciencia como potencia creadora y sistematizadora de la verdad, como sostienen los intelectualismos y los racionalismos, sino de una conciencia *(éx-tasis),* es decir, de un *salir-de-sí-a,* de un *abrirse al mundo.*

Consiguientemente, la verdad no puede ser la ὀρθότης, el *rectificarse* de la conciencia hasta hallar la *adecuación,* según

una norma interior llamada *idea;* todo es *gnoseologización* de la verdad, que es un rasgo del ser. Sistetizando, la verdad no es un *desvelamiento* del ser al modo clásico, sino un *revelarse* del ser, de la cosa tal y como ella es.

Sin embargo, la verdad está condicionada por el *Dasein,* que es el descubridor del ser. Para que se dé la verdad es necesaria la presencia del *Dasein,* ante el cual se *revela* el ser; en tanto hay verdad en cuanto hay *Dasein.* La verdad supone en el *Dasein* un vacío, una capacidad a la que presentarse; por lo tanto, supone en él una apertura que posibilita la ἀ-λήθεια.

Para llegar a la verdad es necesaria la actitud crítica fundamental, es decir, la *sinceridad auténtica* con relación al *ser;* en otras palabras, dejar ser al ente tal como él es, sin limitaciones subjetivas que frenan y violentan su infinita manifestabilidad.

Esta total disponibilidad de manifestación es la *libertad,* que viene a convertirse en el fundamento de la verdad y de la existencia: la esencia de ambas es la libertad: "la esencia de la libertad, vista a la luz de la esencia de la verdad, aparece como una ex-posición al ser en cuanto éste tiene el carácter de ser revelado"...; "el carácter de ser revelado del ente se encuentra preservado por el abandono ex-istente; gracias a este abandono la apertura de lo que se abandona es lo que él es" *(La esencia de la verdad).*

Verdad, libertad y ex-istencia son convergentes en un solo ente; por eso el ente no sólo es medida del conocimiento, sino medida total y exacta.

Heidegger concibió una especie de *vitalismo ontologista gnoseológico* en la verdad-libertad con la medida del *Dasein.* Parece que vuelve a los presocráticos y que ancla en el realismo platónico.

Toda su crítica de la verdad clásica se funda excesivamente en un análisis exclusivo, etimológico y semántico. Metodológicamente, la semántica y la etimología pueden ser partes de la investigación global, y en muchos puntos adquieren un valor definitivo; pero como método único no es aceptable.

Tampoco aparece limpia la trayectoria ideológica de Heidegger, porque inequívocamente se nos presenta como un sincretismo gnoseológico, en la mezcla que hace de la tradición aristotélica y platónica.

d) Teoría del conocimiento en W. James

Cf. W. JAMES, *Pragmatism* (1907); *The Meaning of Truth* (1910); FOUILLE, *La néo-sophistique pragmatiste:* Rev. de Phil. 1 (1911) p.337; WAHL, J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (París 1920).

El pensamiento gnoseológico de James

207. Aunque en el prólogo de *Pragmatism* James nos dice que su filosofía es ante todo un *método,* que puede servir de punto de partida a las metafísicas más opuestas, la verdad es que la interpretación pragmática del conocimiento es parte integrante de una cosmovisión metafísica concreta. Ese fondo metafísico es el *pluralismo filosófico* (Wahl); la gnoseología pragmatista es la consecuencia inevitable de un *pluralismo metafísico.*

Para el pluralismo metafísico hay un principio fundamental: *la realidad es diversa, múltiple e irreductible a unidad.* Esa realidad comprende a los *individuos,* cada uno de los cuales constituye un valor supremo e irreemplazable; y al *mundo* aparte, con un fondo misterioso, lleno de posibilidades creadoras.

Es verdad que los individuos no viven aislados; esencialmente sociables, viven en sociedad y hasta se puede hablar de una "colegialidad de las conciencias". Pero esto nada supone contra la radical originalidad del individuo y de sus virtualidades infinitas.

La realidad material no se presenta como un haz compacto cuyos elementos estuviesen fuertemente ligados entre sí: por el contrario, presenta aspectos opuestos, contradictorios, divergentes, innumerables y, en gran parte, desconocidos para nosotros. Tenemos la impresión de que todo procede y marcha como un torrente de vida confusa, sobreabundante, excesiva, un poco a ciegas, impulsada por una violencia poderosa y creadora, que explica las imperfecciones, las realidades incompletas y confusas, las soluciones improvisadas, etc. Ni la creación está acabada, ni el mundo es estático; la evolución lo domina todo, pero sin saber en qué dirección; sólo podemos afirmar que ante un mundo en evolución se abre un "porvenir abierto".

El hombre se halla en ese mundo caótico e informe, como un *agente obligado,* ya que tiene que actuar para crearse un medio vital. Todo el hombre, pues, principalmente con su conocimiento, ha de actuar para crear el mejor medio posible y la mejor acomodación al mismo. Así aparece el vitalismo de la gnoseolo-

gía pragmatista: el hombre, como realidad activa en un mundo desordenado y sin dirección, busca su defensa, y su instrumento principal es su pensamiento. Todo otro tipo de unidad que quiera dársele al mundo es rechazado sin más por James.

Se adivina fácilmente cuál será la gnoseología basada en esta cosmovisión metafísico-pluralista.

Si el mundo es caótico, las relaciones que existen entre sus diversas partes también lo serán, aunque tienden hacia una cierta convergencia. Entre estas relaciones ocupa un primer lugar el conocimiento que une a los diversos seres, los hace participar mutuamente los unos en los otros, y crea algo así como una "línea de confluencia". El conocimiento es una de tantas relaciones múltiples entre cognoscente y conocido; es una *cosa* más entre las otras cosas.

El conocimiento consiste en una identificación de lo conocido por medio de la idea; pero entre conocimiento y realidad conocida persiste la discontinuidad, la separación, la disyunción.

Mas, a pesar de esta discontinuidad, gracias al conocimiento, surge un nuevo modo de existencia en el universo; el conocimiento lo enriquece y le aporta un complemento del que está necesitado: el universo se cambia, dice James, en más bello y mejor. Estos cambios son múltiples y variados, porque se dan múltiples sujetos de conocimiento, y cada uno conoce desde su punto de vista, y siempre, una parte muy parcial de las cosas; por eso cada sujeto capta el universo a su manera, sin que sea posible hacer una síntesis total de todas las perspectivas posibles que ofrece la infinita riqueza de lo real.

Pero ¿qué es el conocimiento? Es indudablemente una perfección del sujeto, y por él actúa sobre las cosas, crea y cambia el medio; transforma el universo y nos da conciencia de esa transformación.

Sin embargo, el conocimiento no es una *visión* de las cosas ni una *fotografía psíquica* de la realidad; es imposible comprender cómo pueda darse esa fotografía interior del universo. James ve, con todo, que el conocimiento presenta un aspecto *especulativo;* pero, sin dejar de darle importancia, lo reduce a ciertos hábitos adquiridos por la necesidad que sentimos de adaptación a la realidad; a esos hábitos los llamamos *intelectuales,* y no son más que la satisfacción *teórica, especulativa,* que sentimos cuando los pensamientos nuevos que adquirimos son conformes con ellos. Esta

es la que James llama "necesidad especulativa" o aspecto teórico del conocimiento, y que se reduce en su desnuda realidad a una suma de exigencias más o menos biológicas.

Nos hallamos de nuevo con el concepto de *conocimiento-adaptación* a lo real. Fuera de esto, James no cree necesario dar cabida a observaciones que puedan cambiar sus puntos de vista; por ejemplo, que hay conocimientos que no son *adaptación,* sino *traducción* de lo real. Por lo demás, la gnoseología jamesiana no se libera de un rudo materialismo gnoseológico, según el cual, el éxito en la práctica humana demuestra la concordancia de nuestras ideas con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas.

Teoría pragmatista del conocimiento

208. Sistematicemos las ideas principales de la gnoseología pragmatista, fundada naturalmente en la concepción de W. James[1].

1. Como principio general, la verdad o se constituye o se conoce por la *utilidad práctica.* La verdad es una acción *valorativa,* y ese *valor* sólo se conoce si la verdad sirve de alguna manera para los fines concretos de la vida práctica.

2. Los principios fundamentales del pragmatismo pueden sintetizarse de la siguiente manera:

negativamente: es una actitud o un método (más que una teoría) *antiintelectualista.* El intelectualismo resulta algo perfectamente *inútil* para la vida; su producto principal, la *metafísica,* es totalmente inútil.

El conocimiento interpretado en *sentido realista* es algo gratuito y quimérico, ya que una realidad que trascienda la experiencia es totalmente ininteligible, porque la mente no puede salir de sí para llegar a la realidad en sí. Mas interpretado en *sentido idealista,* resulta algo completamente vacío, porque ni

[1] Podemos distinguir un *pragmatismo universal:* la utilidad práctica es el criterio de verdad en todo orden, y un *pragmatismo particular:* la utilidad sólo es criterio en un orden particular; y puede admitirse o *explícitamente* o *implícitamente.* Como pragmatismo particular explícito podemos distinguir: el *pragmatismo científico* (Mach, Poincaré, Duhem...), el *moral* (Joergensen...) y el *social* (Maurras, Balfour, Brunetière...). Como forma implícita se da un *pragmatismo sentimental* que adquiere mil formas históricas y en no pocos órdenes de la actividad humana, sin excluir el religioso. Chateaubriand es un ejemplo de este tipo de pragmatismo.

Conviene advertir en el terreno práctico del problema que, si bien James fue el sistematizador primero de la concepción gnoseológica pragmatista, hay que ver en J. Dewey la fuerza expansiva del pragmatismo, a través de su *concepción pedagógica,* que se ha convertido en la horma esencial de la pedagogía norteamericana y, consiguientemente, de la actitud norteamericana ante la vida.

nace de la experiencia ni para nada ayuda a la experiencia. Los idealismos no pasan de ser simples juegos de niños;

positivamente: hay que fiarse exclusivamente de los datos de la experiencia (el pragmatismo camina sobre las guías del empirismo); por esta experiencia, el conocimiento, por su naturaleza evolutiva, es el instrumento de *adaptación al medio* (el pragmatismo aplica al conocimiento el evolucionismo de Darwin).

209. 3. *Teoría del conocimiento.*—El conocimiento es una *función de la vida,* orientada no a la contemplación, sino a la *acción.* De ahí que:

el *fin supremo del conocimiento* es desarrollar y fomentar la vida en su mayor plenitud (teología biológica);

el *fin próximo* es acomodar y situar al sujeto en un medio ambiente determinado, y de esa manera crear los modos de actuar por la creación de los "hábitos de acción" (Dewey). De ahí que el conocimiento es un *medio* o *instrumento* (el pragmatismo se llama *instrumentalismo)* para la acción, aun tratándose del conocimiento intelectual. La *acción* y la *reacción* es lo que nos demostrará el valor de una *idea.*

4. *La verdad.*—La definición clásica de la *adecuación* es falsa, lo mismo que la definición idealista de la *coherencia.* La verdad sólo es cognoscible por la utilidad *práctica,* ya que el conocimiento o es útil o es una vaciedad. La utilidad hay que buscarla en cualquier orden de cosas: orden moral, religioso, científico, etc., y se conoce por la satisfacción que produce.

Por lo tanto, no existe una *categoría de la verdad;* la verdad se reduce simplemente a la *categoría del bien,* es una dimensión vital estrictamente *relativa,* y su criterio es la utilidad.

5. En conclusión, el conocimiento es una parte de la vida, un principio vital. Si realmente fuese una *aprehensión de la realidad,* no se darían tantas contradicciones entre los metafísicos ni tantos cambios en los conocimientos humanos.

El *hecho del error* sólo puede explicarse satisfactoriamente en el pragmatismo, porque sólo puede entenderse en función de una utilidad: el éxito es lo único que nos demuestra la verdad de un conocimiento (James); la verdad y el error nacen de la misma fuente psicológica, y sólo los efectos puede discriminarlos (Mach); la verdad hay que *hacerla,* la verdad no *es* una cualidad inherente a las proposiciones; sin la realización útil en la práctica, ¿cómo podremos saber si una idea es verdadera?

Nota crítica.—El adogmatismo escéptico del pragmatismo y su vitalismo gnoseológico evolucionista encierra oscuridades graves.

Nos deja sin saber, en definitiva, en qué consiste la *utilidad,* y los mismos pragmatistas no saben definirla:

James cree que hay que medirla por un tipo ideal de vida humana, que sirva de módulo para definir la comodidad;

Schiller afirma que útil es todo aquello que nos conduce a fines prácticos, aunque afirma también que la discución sobre la definición de utilidad es perfectamente inútil en el pragmatismo;

Prezzolini (como Protágoras) sostiene crudamente que la utilidad ha de ser lo que convenga a *cada individuo* para sí; el individuo es el único juez de su utilidad.

El concepto fundamental se nos escapa sin saber en qué consiste.

El pragmatismo no puede considerarse como una doctrina estrictamente filosófica; es un método que evita toda problemática metafísica, todo dogmatismo, todo compromiso intelectual. No es un *subjetivismo* propiamente dicho, sino un *nominalismo positivista.*

Por falta de este dogmatismo central, el pragmatismo adquiere mil modos de expresión, incluidos los modos psicologistas, tanto los antropológicos como los transformistas, e incluidos el ficcionismo *(als-ob,* o *alsobismo)* de Jerusalem, Veihinger, etc.

En un nivel casi materialista se movieron James, Dewey, Schiller, Peirce, Bentham, etc.; Prezzolini, Vailati, Calderoni... En un nivel ya dudosamente pragmatista en su sentido rígido y estricto, se mueve Bergson. Dudamos de que el accionismo de Blondel pueda ser considerado como una forma de pragmatismo.

B) *Las gnoseologías del «conocimiento como ser»*

Las gnoseologías hasta aquí expuestas se fundan siempre en una determinada cosmovisión, es decir, de una u otra manera suponen una metafísica.

Sin embargo, se dan otras gnoseologías que, independientemente de toda metafísica, se limitan al fenómeno puro del conocimiento, al hecho del conocer, aunque suponga un terreno falso, ya que el mismo Sartre se ve obligado a confesar que "toda teoría del conocimiento supone una metafísica" *(L'être et le néant).* Pero estas gnoseologías exigen de la metafísica subyacente el máximo respeto para el hecho del conocimiento, respetándolo en su integridad.

210. La tesis fundamental de estas gnoseologías es la de la *descripción,* es decir, la descripción del fenómeno del conocimiento *en sí mismo;* ésta basta para revelar los caracteres esenciales del conocimiento que toda ulterior teoría, sea cual sea, ha de tener

en cuenta. Se abandona, pues, la *teoría* por la *descripción.* Sin embargo, los gnoseólogos de esta línea no discuten si es posible esa descripción sin metafísica, dejando en la misma base y sin resolver el problema esencial de toda gnoseología.

a) Supuesta esta posición fundamental, se quiere estudiar el conocimiento en su *integridad ontológica.* Así Scheler intenta definir el conocimiento en *términos ontológicos puros.*

b) *Conocer* es un *puro estado de conciencia,* un *Erlebnis,* no como mera pasividad, sino como un desenvolvimiento de la actividad del sujeto; una actividad perfectiva del sujeto, complementaria del Yo en el orden ontológico. El conocimiento, si es verdadero, enriquece ontológicamente al autor del mismo.

c) Pero el conocer rebasa necesariamente al sujeto, no tiene una existencia exclusivamente subjetiva. Eso sería considerar al conocimiento como una actividad replegada sobre sí misma.

El conocer es esencialmente un *estado intencional.* La noción de *intencionalidad* está de nuevo puesta en circulación por obra de Husserl, que la tomó de Brentano, que, a su vez, la tomó de los escolásticos.

Según la *intencionalidad,* la actividad cognoscitiva capta un objeto *hacia el cual* tiende totalmente, y la *intencionalidad* produce la *presencia inmediata* de ese objeto; o más exactamente, la intencionalidad, más que presentarnos el objeto, nos presenta a nosotros mismos al objeto; nosotros *nos hacemos presentes a la cosa* (Sartre). Esta presencia del sujeto a la cosa es lo que llamamos *intuición,* y, consiguientemente, no existe otro tipo de conocimiento más que el intuitivo.

d) ¿Qué significa esa *presencia?* En las gnoseologías clásicas (Descartes) significa *visión.* No; la *presencia* es una *participación del objeto,* y consiste en una *relación ontológica,* una "relación de ser" (Scheler), ya que el conocer es "una relación ontológica".

Según Scheler, por el conocimiento participamos en el ser como con un existente, sin que por eso reciba éste modificación alguna. Por lo tanto, estas gnoseologías admiten el viejo concepto del conocimiento como *contemplación,* que consideran iluminadora de la intencionalidad.

e) Así, pues, la *intencionalidad* es un movimiento de trascendencia que nos lleva directamente al ser; es un "élan hacia el ser", una abertura hacia el ser (Heidegger).

Nos hallamos ante una doctrina que se reduce a una descripción fenomenológica del conocimiento, que pretende ir contra el pragmatismo, el idealismo y el neopositivismo, y defiende un realismo positivo, aunque desprovisto de base metafísica.

Se trata de una doctrina que no quiere partir del sujeto ni quiere resolver el problema racionalísticamente partiendo de la dualidad abstracta sujeto-objeto, sino que pretende buscar los términos ontológicos puros, en el choque del conocimiento con el ser (Scheler). Esta concepción quiere escapar de la fascinación criticista kantiano-idealista, y volver al pensamiento anterior al criticismo, buscar lo que es el conocimiento en sí y obedecer al impulso natural de objetividad (N. Hartmann).

Cf. MAX SCHELER, *Phenomenologie und Erkenntnistheorie;* N. HARTMANN, *Grundezuge einer Metaphysik der Erkenntnis.*

a) Teoría del conocimiento de E. Husserl

La forma más relevante de esta concepción gnoseológica, como acabamos de indicar de corte fenomenológico, es la *fenomenología* de Husserl, de tanta trascendencia en la filosofía contemporánea, particularmente la existencialista.

El método fenomenológico

211. *Nota histórica.*—El término es ya antiguo relativamente. Aparece usado por J. H. Lambert en 1764, y después por Kant (1786), Hegel (1807), Renouvier, W. Hamilton, E. Von Hartmann (1879); pero su significado es muy distinto en cada caso, y nadie lo emplea para significar un método específico de pensamiento.

Es E. Husserl (1859-1938) quien lo usa y consagra definitivamente en este sentido. Husserl influye decisivamente con su *Fenomenología* en las marchas del pensamiento europeo, tanto en la línea directa fenomenológica (Scheler, Stein, Becker, Pfänder, Fink...) como en la indirecta de los filósofos de la existencia, que se apoyaron decididamente en el método fenomenológico, de suma importancia en la especulación europea, aunque menos seguido en las filosofías anglosajonas.

Al método fenomenológico le falta precisamente método. Husserl no sistematizó de manera clara y orgánica su hallazgo, sino que a lo largo de sus obras deja caer observaciones metodológicas, algo complicadas y no fáciles de entender; y esto tanto más cuanto que para Husserl la *fenomenología* es a la vez un *método* y una *doctrina,* lo que dificulta la inteligibilidad de ambos.

Caracteres específicos de la fenomenología

212. Esencialmente la fenomenología es un *método de conocimiento,* y consiste en una *visión intelectual del objeto, basándose en una intuición.* La *intuición* husserliana se refiere directamen-

te a lo *dado* o a la *cosa,* ya que *ir hacia las cosas* es el principio original de la fenomenología, entendiendo por *cosa* lo *dado.*

Para realizar esta *visión intelectual* y la *intuición,* hay que realizar la *reducción,* llamada ἐποχή, por una triple eliminación, a saber: eliminación de todo lo *subjetivo* (la postura ante el objeto ha de ser *objetiva);* eliminación de todo lo *teórico* (hipótesis, presupuestos, postulados...), para que quede solo y aislado lo *dado puro;* eliminación de toda *tradición* (de todo lo que se ha venido enseñando hasta el momento de tal objeto).

Purificado así el *objeto,* hay que hacer aún en él una doble reducción o eliminación: la de la *existencia* de las cosas (no su negación) y la de todo lo que pueda ser *accesorio* a la esencia de la cosa, para que nos quede la *esencia pura.*

Esta es la *reducción eidética,* operación compleja y difícil que no puede identificarse con la abstracción aristotélica, y que supone una especial capacidad intelectual de visión, que ha de valerse incluso de los movimientos exteriores, para tomar la postura más cómoda y de mayor visibilidad frente al objeto. Esta postura no es única, ya que los objetos son infinitamente complejos, y no es posible captar simultáneamente todos sus aspectos. Los fenomenólogos creen que este método de *reducción eidética* es absolutamente necesario para proceder correctamente.

Aplicación del método

El supuesto general de la fenomenología es *ir hacia las cosas,* y esto se realiza por la *reducción eidética,* fundamental en la fenomenología. Es decir, *hay que ver intelectualmente las cosas,* pero un *ver* verdadero; por eso fenomenología es un método de *visión,* de *intuición* intelectual.

En el fondo de todo conocimiento verdadero se da esta *visión,* que es, según Husserl, la *única fuente de conocimiento,* aun del conocimiento indirecto, que siempre se fundará remotamente en algo *visto.*

La *cosa,* lo *dado* es el *fenómeno* (φαινόμενον), y el *acto de intuir* es una enunciación intelectual del fenómeno, un λόγος mental.

La *intuición* se opone tanto a la deducción como a la abstracción; es un conocimiento *directo* de la cosa, aunque no exhaustivo. Una *intuición exhaustiva* no se da en el conocimiento humano.

Preparada la mente por la *reducción eidética,* se dirige hacia la cosa, hacia el objeto, con exclusión total de cualquier adherencia subjetiva.

Fenomenológicamente hay que ver sólo lo *objetivo,* sin mezcla de actitudes personales: afectos, sentimientos, deseos... El sujeto ha de ser *puramente conocedor,* olvidado de sí mismo; por lo tanto, ha de ser *puro contemplador,* sin finalidades pragmáticas y utilitarias (morales, religiosas...). La fenomenología es tanto más teórica cuanto más alejada de la práctica. La moral y la religión sí pueden estudiarse fenomenológicamente, pero siempre de forma *contemplativa.* Este es el conocido *objetivismo* del sistema.

Reducción de la teoría y la tradición

213. Hecha la reducción de la actitud del sujeto, hay que ir a la reducción del objeto, es decir, de todo lo objetivo que no pertenezca directamente a lo *dado,* a la *cosa.* Por lo tanto, se trata de la eliminación *teórica* (hipótesis, teorías, presupuestos...). Todos estos elementos son conocimientos *indirectos* que sólo pueden atenderse *después* de la fundamentación fenomenológica.

Pero se exige, además, la reducción de la *tradición* (exclusión del argumento de autoridad, exigencias del "estado actual de la ciencia"...). El *fenómeno puro* es lo que ha de pesar en la actitud del investigador.

En la práctica es casi imposible de realizar este "objetivismo puro", porque el hombre no es un "entendimiento puro", ni la *intuición* del entendimiento actúa separada de otros elementos no intuitivos y de la acción; sin querer proyectamos sobre el objeto nuestro saber, ya adquirido.

Para evitar las injerencias subjetivas que vicien la objetividad, Husserl da dos reglas que entrañan una dificultad casi invencible: hay que ver *todo lo dado,* y hay que verlo *descriptivamente,* por el análisis de sus partes (Heidegger llama a esta descripción *exégesis* y *hermenéutica).*

Objeto de la fenomenología

214. *El fenómeno.*—Es el objeto directo de la intuición fenomenológica. El *fenómeno* aquí no significa *ilusión* o *ficción;* aquí significa lo *real,* la *cosa,* lo *dado.*

Pero el *fenómeno* es lo que nos muestra a la *cosa,* y en este

sentido *cosa* y *fenómeno* se contraponen. Sin embargo, los fenomenólogos no se interesan por la *cosa en sí,* sólo atienden al *fenómeno* mismo puro, a lo simplemente *dado.*

Fenómeno significa lo *visible intelectualmente,* y por lo tanto no significa lo que significa en las ciencias de la naturaleza, a saber, lo observable *sensiblemente.* Para el fenomenólogo, *fenómeno* es lo que se muestra *a sí en sí mismo.*

Pero esto supone un paso más y es la *reducción de la existencia* del objeto. Es indiferente el que el objeto exista o no, la existencia no entra en consideración. Aunque la existencia esté en la raíz del objeto, cae fuera de la consideración fenomenológica.

Despejado el camino de todo cuanto pudiera entorpecer la visibilidad de la objetividad pura, nos queda ésta, nos queda *la esencia, el* εἶδος, como objeto directo de una auténtica fenomenología. El término *esencia* es muy delicado.

A veces significa la misma *cosa.* El fenomenólogo no llama *esencia* a una totalidad (cosa, p. ej., hombre), sino que entiende por *esencia* ciertos aspectos parciales, elementos o contenidos de una determinada cosa.

No significa lo que queremos indicar cuando decimos *la esencia de la vida.* Esa "esencia" es muy difícil de definir, mientras que la *esencia* fenomenológica está a la vista, no es nada oculto, es un mostrarse a sí misma. Este concepto fenomenológico es más amplio que el aristotélico, incluye todo contenido fundamental y sus cualidades y propiedades.

Aparece clara la diferencia de la fenomenología y los empirismos que niegan simplemente la *esencia.*

El empirismo admite una *esencia relativa;* es decir, lo que desde un punto de vista puede aparecer como esencia, desde otro puede aparecer como no esencia, como accidental. El empirismo entiende, en definitiva, por esencia lo que significamos con una palabra; la esencia no es otra cosa que la misma significación de las palabras; en las mismas cosas no hay esencia alguna.

La existencia

215. El existencialismo ha hecho una inversión del esencialismo fenomenológico al volcarse sobre la *fenomenología de la existencia;* pero a la parabra *existencia* le da una significación más concreta y precisa: la *existencia humana.*

Esta existencia es concebida como *Dasein,* en el que queda eliminada toda consideración de la *esencia.* Aparentemente, Husserl y los existencialistas proceden de modo opuesto; mas, en realidad, se trata del mismo método fenomenológico, ya que el existencialismo parte de una intuición descriptiva, fundada en un análisis fenomenológico, análisis que descubre la *estructura* de la existencia, compuesta de elementos *existenciales* (Heidegger).

Cf. De Alejandro, *Crítica* p.389 n.560.

b) Sobre la gnoseología de Ortega y Gasset

Cf. *¿Qué es filosofía?:* R. de Occ. (Madrid 1958); *Una interpretación de la Historia Universal* (id., 1948); *El tema de nuestro tiempo:* OC III; *Historia como sistema:* OC IV.

216. En todos los ensayos orteguianos se da, más o menos perceptible, un fondo filosófico que Ortega jamás se preocupó ni de ordenar ni de sistematizar. En el filósofo español no se da el ensayo exclusivamente literario; buscó siempre la osatura filosófica.

Apuntemos algunas notas sobre su gnoseología.

a) Parece indudable que la gnoseología orteguiana ha de clasificarse entre las gnoseologías biológicas.

Dentro de una constante y evolutiva progresión gnoseológica, podemos señalar en Ortega ciertas etapas muy características y definitivas: parte de un *objetivismo* inicial (hasta 1914), para explicar la ciencia y la cultura; sin embargo, este paso inicial se transforma en *perspectivismo* (1921), en *raciovitalismo* (1924) y, por fin, en *raciohistoricismo* (1954). Pero el fundamento de estas diferentes etapas evolutivas es la *vida humana.*

b) Gnoseológicamente, Ortega concibe la filosofía como *conocimiento del universo,* en su radicalidad y universalidad. El problema central es el de los datos del universo, aceptados como evidentes; y su posición, si por una parte acepta el idealismo al afirmar que las cosas, como independientes del entendimiento, son problemáticas, por otra rechaza todo inmanentismo subjetivista, porque la realidad de lo pensado es tan indiscutible como la realidad del pensamiento.

c) El dato fundamental e indubitable no es sólo el pensamiento, sino el Yo que piensa el mundo, y al pensarlo lo ama o lo odia, lo transforma... Ese dato, en otras palabras, es *mi vida,* la realidad radical, el dato primario y fuera de toda duda.

Cualquier otra realidad ha de manifestarse y hacerse presente dentro del radio de mi vida, ya que mi vida es el área de aparición de cualquier realidad. La *realidad* de lo real consiste en la radicación en mi vida; la cosa, como realidad, la encuentro en mi vida.

d) Este dinamismo vitalista lo proyecta Ortega aun en el orden metafísico, y repugna a admitir un concepto de *ser* y *conocimiento* estático y permanente: el Yo y el mundo no son realidades estáticas y relacionadas, sino ingredientes dinámicos que se complementan mutuamente. No podemos atenernos al Yo cartesiano, que es una hipótesis inevidente; tenemos que acogernos al Yo vital, en su consistencia, su contenido y sus manifestaciones. En ese Yo vital es donde se nos dará toda la realidad.

El conocimiento es un modo de vida; las teorías, las ciencias, la filosofía, obedecen a exigencias vitales que nos obligan a preguntarnos sobre las cosas.

e) El paso esencial es el conocimiento de mi vida y de cuanto en ella se halla implícito; esto exige una adaptación al objeto cognoscible. Esta adaptación se regula y consigue por el *perspectivismo.* Cada uno de nosotros es un punto de vista del universo; la realidad se compone de innumerables puntos de vista, y cada individuo y cada época escoge solamente aquel o aquellos que se acomodan a su capacidad receptiva. Es absurdo pretender la posesión gnoseológica absoluta de la realidad.

f) La verdad.—Las bio-gnoseologías son refractarias a un problema tan abstracto como el de la verdad. Ortega lo toca en el perspectivismo.

Es un problema, dice, dramático, porque la verdad pretende ser una e invariable; pero la vida humana cambia constantemente de opinión, y consagra como verdad lo que adopta en cada caso. Y es un problema dramático, además, por la lucha entre la verdad absoluta del racionalismo y la verdad relativa del relativismo. Ortega resuelve todos los dramatismos con la *razón vital:* la razón que se hace vida y la vida que se hace razón, y la verdad no puede renunciar al privilegio de la vida.

217. *Perspectiva* es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Nadie puede aspirar a más que a captar "su punto de vista", y desde ese punto de vista es desde donde puede mirarse el mundo en su verdad. No se trata directamente de un relativismo, sino de un *parcialismo* de lo real, que se me presenta en facetas, en vertientes múltiples, cada una de las cuales da hacia un individuo. Por lo tanto, no podemos hablar de la verdad, sino de "nuestra verdad". Esta verdad no es una verdad para mi uso (el perspectivismo no es un idealismo); tampoco quiere decir que el objeto sea como yo lo veo y no de otra manera (no se trata de un relativismo antropológico), sino que es una verdad dependiente de mi circunstancia individual, de mi "punto de vista". Sólo así puedo hablar de la verdad de la realidad.

La verdad no puede concebirse como la *adecuación* clásica, ya que la realidad se nos presenta en una múltiple dimensión prismática.

Ortega descubre una dimensión humanista al afirmar que "cada hombre tiene una misión de verdad" y la obligación de aceptar su punto de vista fáctico; tiene la obligación de someterse al fragmento de verdad que sólo desde donde yo estoy puede descubrirse.

¿Puede darse una suma total de perspectivas totales, que nos descubra una verdad total?

Ortega admite una "verdad absoluta" que sería sólo asequible a una "razón absoluta" cual sería la de Dios. La mente humana no puede pasar de los sumandos parciales.

No tiene dificultad Ortega en admitir verdades absolutas bajo el control del principio de contradicción. Pero esas verdades son puras abstracciones, que nada tienen que ver con el conocimiento racional y vital de las cosas.

¿Logra Ortega escapar del simple relativismo gnoseológico? No lo parece si se pone la vida como criterio de verdad, y como base del conocimiento la parcelación de la realidad.

La última etapa orteguiana complica el problema al convertir la *razón vital* en *razón histórica:* la vida descubierta en la historia. Con esto Ortega se limita a una fenomenología sin traspasar la realidad experimental y sin lograr trascender la pura descripción gnoseológica. La descripción de la *realidad vital* Ortega nos la da como una conclusión; pero, considerada como dato, no pasa de ser un postulado inicial, un punto de partida.

c) Nota sobre el psicologismo gnoseológico

Cf. De Alejandro, *Crítica* p.321 n.461...

218. El psicologismo gnoseológico o *relativismo subjetivístico* ha de clasificarse entre las bio-gnoseologías y es la teoría gnoseológica quizá más agudamente relativista.

1. El psicologismo considera el conocimiento como algo puramente *subjetivo;* más concretamente, como un *puro fenómeno psíquico.* La mente puede pensar sin ningún objeto real, y, por lo tanto, no hay diferencia alguna entre el concepto objetivo y el subjetivo. No es posible tampoco hablar de una crítica del conocimiento distinta de una psicología del mismo, y la verdad no es otra cosa que la coherencia del conocimiento consigo mismo.

2. La *verdad* es necesariamente *relativa,* porque depende intrínsecamente de las condiciones particulares del sujeto, un individuo concreto; y por lo tanto no podemos hablar de la verdad *en sí,* sino de la verdad *en mí.* No existe una verdad absoluta, ya que la verdad no se deriva del objeto, sino del sujeto, de la naturaleza humana concreta, determinada por su constitución psicológica. El psiquismo, como realidad concreta de cada individuo, es el criterio de verdad.

El psicologismo gnoseológico choca violentamente con las verdades de orden experimental, y por lo tanto más bien se recluye en las verdades del orden suprasensible, en el que no admite ni una filosofía ni una religión absolutas, ni dogmas inmutables ni afirmaciones de cualquier orden que se puedan considerar perpetuas.

3. Es lógico que se den mil formas de psicologismo subjetivístico. Haciendo historia de esta teoría, podemos afirmar haber sido Hume el que estructuró sus primeras bases. Según Hume, en toda percepción cognoscitiva solamente captamos los *estados subjetivos,* y de ninguna manera sustancias o cualidades. Es claro que la raíz parece derivarse de Descartes, para quien las cualidades secundarias se reducían a estados subjetivos, tesis que Berkeley extendió a las mismas sustancias corporales. Hume sacó la conclusión definitiva: *sólo conocemos los puros fenómenos.*

Se dan *juicios,* es verdad, pero éstos no son sino aglutinaciones de ideas y términos o por *contigüidad* espacio-temporal, o por *semejanza,* o por *causalidad* psicológica, o por *asociación,* o por *contradicción,* o por mil otros mecanismos de la *psique* humana; pero esos juicios no nos llevan al conocimiento objetivo en el sentido clásico.

Ni se dan *leyes lógicas* ni *leyes del entendimiento;* tampoco se dan *leyes matemáticas.* Se dan exclusivamente *leyes psicológicas.* Hume admitió, sin explicarla, una cierta necesidad a las leyes matemáticas.

Fue Stuart-Mill el que universalizó la teoría empírico-psicologística del conocimiento; la extendió incluso al orden matemático.

Hay que definir la matemática como una aproximación a la verdad física. La *aritmética* y la *geometría* se constituyen tales por la asociación empírica de los puros hechos; de ahí que los *axiomas matemáticos* sólo tienen un valor aproximativo y condicional, y son exclusivamente aplicables, dentro de los límites de cierta prudencia, a los hechos empíricos. Tienen una evidente necesidad, pero ésta es *psicológica,* según las leyes psicológicas de la *asociación.* Acentuando esta posición absolutamente relativista, insistieron Th. Huxley, Bain, etc.

H. Spender quiso reforzar la teoría añadiéndole el concepto de *evolución.* La experiencia individual es insuficiente para fundamentar *asociaciones radicales firmes;* esas que en diversos individuos y por largas generaciones se van desarrollando y transmitiendo. La fuerza interna de la *evolución* psicológica es la que fundamenta esas asociaciones y les da cierta estabilidad en un período de cultura. La tesis del *evolucionismo gnoseológico* fue acogida como la solución definitiva del problema (Avenarius, Mach, Ziehen, Siegel, James, Schiller, Dewey, Bergson, Sabatier, Durkhein, etc.).

219. 4. Sintetizando la multitud de posiciones derivadas necesariamente de tales principios, podemos distinguir dos formas fundamentales de psicologismo gnoseológico: el *antropológico* y el *transformístico.*

a) El *psicologismo antropológico* sostiene que la norma única de la verdad es la naturaleza humana, la Psicología, pero considerada *específicamente;* es decir, se mira más a la *especie* que al individuo; por lo tanto hay que admitir una *verdad específica* para todos los individuos de una misma *especie.* Para los individuos de *otra* especie, ya no sabemos si nuestra verdad lo será para ellos, por ejemplo, para Dios, ángeles, etc., que tendrán su verdad específica, que tampoco será verdad para nosotros.

No se puede admitir una *verdad absoluta* (B. Erdmann, R. Richter, Spitta, etc.).

b) El *psicologismo transformístico,* más que a un relativismo, nos arrastra a la anarquía gnoseológica. El entendimiento es esencialmente transformístico, en el sentido más materialista de la palabra; y la verdad es esencialmente evolutiva. Esta evolución ha de entenderse no *específica,* sino *individualmente,* ya que cada individuo tiene su evolución particular y exclusiva, determinada por varios factores y circunstancias, como la edad, la educación, la cultura, el medio ambiente, la religión, la biología, la herencia, etc. En cada individuo, la verdad queda determinada por el *denktyp,* es decir, por un determinado carácter mental exclusivo, que no se repite en otros.

Lógicamente, las formas de esta posición son múltiples:

unos se fijan en los factores *históricos* y *culturales,* como Dilthey, Spengler, Ribot, Comte, Leisegang...;

otros en los factores *psicológicos individuales,* como Hume, Spencer, Ribo, Taine, Stuart-Mill, Fechner, Fries, etc.;

algunos atienden más a los factores *sociales, económicos* y *políticos,* como Marx, Proudhon, Lasalle, Saint Simon, etc.;

ciertos teóricos más filósofos, o se atienen a los factores *éticos,* como Guyau, Nietzsche...; o a los *religiosos,* como Schleiermacher y los protestantes liberales de Sabatier, y los modernistas de Tyrrell, Murri y Loisy, de quien es la sentencia que sintetiza esta posición: *la verdad no es más inmutable que el hombre, porque la verdad evoluciona con él, en él y por él.*

Modernamente surgió un relativismo *bio-histórico-psicológico,* para el cual el criterio de verdad, o es la *bio-psicología de la raza* (Rosenberg), el racismo; o es el *alma de las culturas* (Spengler).

El exagerado relativismo y la anarquía gnoseológica es la evidente crítica de estas posiciones, que repugna a la misma naturaleza humana, que exige espontáneamente una cierta estabilidad gnoseológica.

El defecto principal del psicologismo está en no distinguir entre el conocimiento *subjetivo* y el conocimiento *objetivo.* Es equivocado atender exclusivamente al acto como un producto psíquico, con olvido de la intencionalidad, la representatividad, la dualidad sujeto-objeto, etc., que aparecen en el conocimiento. Es

grave olvidar el mismo *enunciable,* que es un producto *lógico* y no psicológico.

El psicologismo, en cualquiera de sus formas, es una explicación mutilada del conocimiento, que a su vez es estudiado no en toda su integridad, sino parcialmente.

No sólo la neoescolástica, sino los grandes gnoseólogos modernos han rechazado semejante anarquía gnoseológica, como Kant, Cohen, Natorp, Külpe, Messer, Euken... Sobre todos sobresale E. Husserl.

CAPÍTULO XII

SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

La moderna *Sociología del Conocimiento* se presenta como una novísima forma de gnoseología y merece una especial atención, tanto por el planteamiento del problema del conocimiento como por sus conclusiones.

SUMARIO: Nota histórica.—A) Presupuestos generales de la teoría.—B) Sociología del Conocimiento.—C) Tres modelos: 1. La Sociognoseología de Max Scheler.—2. Teoría de Karl Mannheim. 3. Teoría de P. A. Sorokin.—D) Juicio crítico de la Sociognoseología.

220. *Nota histórica.*—No se puede hablar estrictamente de historia, porque la S. del C. es demasiado joven aún. Sólo a principios de este siglo se empezó a investigar sistemáticamente en los factores *sociales* del conocimiento, y en la actualidad, aunque está muy en boga, no ha llegado a una sistematización gnoseológica completa, carentes las que hay (Mannheim y Sorokin) de verdadera estructura interna y universal. Ni los avances intuitivos de Max Scheler llegan a la madurez gnoseológica, porque, si bien plantearon el problema, el filósofo emocional abandonó pronto la Sociología, para adentrarse en la Metafísica.

Pero el interés por los factores sociales del conocimiento no era una simple casualidad, sino que era manifestación del interés ambiental despertado en el mundo filosófico por el influjo de lo irracional en la conducta humana y en los productos de la actividad humana, partiendo del principio de la no-racionalidad, al menos parcial, del hombre. Sorel y Pareto en sociología, Taine en literatura, Freud en psicología, Nietzsche, Bergson y Blondel en filosofía, se entregarón al estudio de los elementos irracionales de la actividad humana.

Mas el problema venía de más atrás. Los medievales ya admitían una cierta permeabilidad del conocimiento con algunos ele-

mentos oscuros y extralógicos: las pasiones, las humaredas del lucro y del interés, etc., que *oscurecían el juicio.* Los filósofos del *Aufklärung* pueden considerarse los inmediatos antecesores de la S. del C., porque acentuaron extraordinariamente los influjos del medio social en el conocimiento, línea seguida por Comte. Mucho antes hallamos que Maquiavelo hizo esfuerzos ingentes por descubrir las relaciones entre los intereses y las maneras de pensar.

F. Bacon rondó el problema sociognoseológico en su teoría de los *Idola* (de la tribu, de la caverna, del mercado, del teatro) como fuentes del conocimiento, y Malebranche sostenía claramente que la diferente condición social, los empleos, los puestos, etc., son los determinantes del raciocinio a partir de algunos principios; es decir, que a partir de los mismos principios, los intereses nos pueden llevar *racionalmente* a conclusiones diferentes.

Nos atrevemos a sostener que en el orden místico-ascético, en general, tienen gran importancia los elementos no-racionales del conocimiento, y un alto valor gnoseológico. Elementos no-racionales como la gracia, la inspiración, la caridad..., son los determinantes de todo un sistema de conocimientos y de actitudes trascendentales para el hombre.

Fue K. Marx el promotor inmediato de la S. del C. en su *teoría de la ideología.* Según Marx, el mundo gnoseológico está determinado por la economía y la política, y plantea el principio fundamental: *se da una relación inmutable entre la capacidad de producción de un individuo y de un determinado grupo y la capacidad de pensar.* Marx es hijo directo del historicismo de Hegel, y de ambos arrancan los historicismos gnoseológicos posteriores, que pretenden determinar, predecir y controlar el conocimiento, por medio de una "planificación marxista" del trabajo mental, mediante el estudio de los factores irracionales del conocimiento.

Quizá tengamos que llegar a Kant para encontrar los orígenes. Según Popper, la S. del C. es la versión hegeliana de la teoría kantiana del conocimiento *(La ciudad abierta y sus enemigos* p.397...). La radical concepción hegeliana, fecundada por la visión marxista, sostiene que lo *social informa todas las modalidades de la actividad humana,* y desde este principio la S. del C. puede definirse: *el estudio de los productos mentales cognoscitivos en cuanto dependen de los factores sociales.*

La S. del C. adquiere gran desarrollo después de 1918, al término de la primera guerra mundial. Se imponía una mayor comprensión internacional, las naciones no podían constituir compartimientos estancos y aislados, unidades desconocidas. Teníamos que comprendernos, no sólo como hombres, sino como *pueblos,* como agrupaciones históricas, sociales y políticas. Esto arrastró a un estudio más profundo de los medios ambientales del conocimiento, como instrumento de realización social y política, un mayor estudio del hombre como miembro de la sociedad y de la nación. Toda otra dimensión fue cayendo en el olvido. La Gnoseología se iba convirtiendo en un instrumento sociológico, su tónica no era ideológica, sino instrumentalista, y se iba encerrando en un esquematismo inductivista, sin gran contenido metafísico, pero con grandes perspectivas pragmatistas en lo social y lo político.

Hegel y Marx fueron "hijos de su tiempo", y en un período de transición elaboraron una filosofía historicista. Ellos mismos son un palmario ejemplo del influjo inevitable del medio ambiente en el pensamiento.

Nuestro tiempo es *evolucionista, sociologista* e *irracionalista,* tres categorías culturales propicias para una S. del C. Sin embargo, aún no podemos estructurar un esquema muy preciso de una verdadera S. del C., aunque existan muchos sociognoseólogos. No se ha llegado a conclusiones fijas y específicas de la novísima Gnoseología.

Hacia 1910 empieza la etapa de un verdadero estudio sistemático de los factores sociales e irracionales del conocimiento. Pero según Grunwald, es la década de 1920-1930 la que señala el asiento estable de la S. del C. como ciencia gnoseológica. En 1909 Wilheim Jerusalem escribe un estudio importante: *Die Soziologie der Erkennes,* en el que ya se considera el conocimiento como función social, y es el primero en unir los términos *Soziologie* y *Erkennis.*

Pero es entre 1920-1930 cuando queda fijado el término *Wissenssoziologie.* Es entonces cuando Marx es apellidado por primera vez *wissenssoziologist* (Merton, Dalhke). Sobresale en esta década G. Luckas con su *Geschichte und Klassenbewusstsein;* son de importancia extraordinaria las investigaciones de Scheler *Versuche einer Soziologie des Wissens* (1924) y *Die Wissenformen und die Gesellschaft* (1926). En 1929 aparece la obra fundamental de K. Mannheim, *Ideologie und Utopie.*

Max Weber no trató el problema gnoseológicamente, pero admite un tipo de conocimiento sociológico, aunque reducido exclusivamente a la dimensión económica. Durheim es considerado por muchos (Grunwald, De Gre, Merton) como un verdadero sociólogo del conocimiento. Y elementos muy elaborados de una S. del C. nos los ofrecen L. Levy-Bruhl, M. Halbwachs y M. Granet.

En 1930 la preocupación por la S. del C. emigra a Norteamérica, donde encontró una mente más preparada por el pragmatismo de James. Quizá la mentalidad norteamericana, menos metafísica y más empírico-pragmatista, veía más "posibilidades gnoseológicas" en la sociognoseología que la europea. Es claro que James coincide con algunas conclusiones sociognoseológicas. Y en la rama norteamericana sobresalen R. K. Merton, F. Znaniecki y, sobre todos, el ruso-americano Pitirim A. Sorokin, uno de los pensadores más sistemáticos y armónicos de una Sociología del Conocimiento[1].

A) *Presupuestos generales de la teoría*

221. *a)* En nuestro momento actual el *homo sapiens* pierde relieve, abrumado por el *homo faber;* pero éste, a su vez, está condicionado por el *homo socius.* El *homo socius* es el único criterio de la nueva cosmovisión.

Con esta premisa nace la nueva Gnoseología, como consecuencia del *materialismo gnoseológico,* cuyos principios básicos son: el conocimiento es un "instrumento" funcional y vital, que está condicionado por los instintos elementales y regulado por

[1] De Alejandro, *La Sociología del Conocimiento* p.12-19. Tenemos que indicar que en la historia de la S. del C. no podemos olvidar el *Tradicionalismo filosófico* (De Bonald, De Lammennais), que es una inequívoca forma de auténtica Sociología del Conocimiento.

las influencias ambientales; la verdad se hace, y se hace *desde fuera.* Hay que rechazar el eje abstracto *sujeto-objeto,* que nos proporciona una noción de conocimiento inservible y estéril, y centrarnos en la realidad concreta de la *persona,* que nos lleva a un conocimiento dinámico y fecundo, como realidad social espacio-temporal.

b) No podemos seguir con la *facultas cognoscendi* abstracta y separada de la vida y de la persona; somos lo que conocemos: *persona = vida + conocimiento.* No podemos prescindir en el conocimiento de los factores vitales, intuicionistas, emocionales, vitalistas, axiológicos... Es decir, no podemos seguir con una gnoseología fundada en el *intellectus purus,* ajeno a la opinión, al medio histórico, a la cultura; hemos de crear una gnoseología fundada en el *intellectus socialis,* que nos descubre el *carácter social esencial* del conocimiento: *es incorrecto decir que el individuo singular piensa; no piensa, sino que participa del pensamiento de otros hombres* (Mannheim).

c) El conocimiento se da en el hombre concreto, y el hombre concreto está condicionado:

por las condiciones naturales generales: *raza* y *nación* (intuicionismo hindú, racionalismo occidental, filosofías "nacionales", etcétera);

por las condiciones particulares y personales: índole, temperamento, carácter, psicología, perfil intelectual: analítico-sintético, escéptico-dogmático, etc.;

por las circunstancias históricas: medio ambiente, religión, cosmovisión, "espíritu de la época", modas de pensamiento, etc.

B) *Sociología del Conocimiento*

222. Según Max Scheler, la Sociología del Conocimiento es el estudio del pensamiento humano en la triple *sociología* en que se mueve el hombre: la *religiosa,* la *metafísica* y la *tecnológica:*

según K. Mannheim, la Sociología del Conocimiento es la ciencia que estudia y determina el inconsciente colectivo como factor del pensamiento, ya que todo pensamiento es un influjo deformado de la situación social; lo social y lo inconsciente nos hacen objetivos;

según P. A. Sorokin, la Sociología del Conocimiento es la ciencia que estudia el pensamiento como un fenómeno sociocultural, localizado en un medio histórico concreto, y determina

la verdad dentro de una cultura por el estudio de los tres esquemas supremos de la cultura humana: *ideacional, idealista* y *sensista.*

Todas las definiciones (Weber, Luckas, Znaniecki, Merton...) coinciden con las expuestas en que la Sociología del Conocimiento *es la explicación del conocimiento humano como resultante de los factores sociales e irracionales,* partiendo del principio de que si *el conocimiento es un fenómeno estrictamente social, ha de tener "leyes sociales" que lo condicionen.*

a) Aclaraciones.—Es imposible precisar más, ya que la Sociología del Conocimiento no está delimitada ni en su método, ni en sus límites, ni en su estructura.

¿Qué y cuáles son las "leyes sociales"? (¿físicas, económicas, fisiológicas, educacionales...?)

¿Es todo conocimiento condicionado y condicionable, sin zonas de conocimiento absoluto?

¿Qué relaciones existen entre la condición y el condicionado?

¿Qué significan los "factores irracionales" y, sobre todo, cómo se determinan?

¿Qué es y cómo se determina el *Volkgeist?*

Todas son cuestiones cuya respuesta queda desvanecida en una oscura penumbra gnoseológica.

b) Es así mismo oscura la definición de *conocimiento.*

No se puede precisar si conocimiento es *Wissen* o *conocimiento-ciencia,* concepción restringida; o si es *Erkennen, to know, conocimiento-presentación* del objeto a la mente *(connaissance).* Por esa razón, no sabemos si la *Wissenssoziologie* es una *ciencia del conocimiento* (Gnoseología) o es una investigación sobre el origen social de la ciencia (Epistemología). Sorokin, Wirth, Shills... parecen ser epistemólogos; Mannheim es gnoseólogo. En la actualidad no podemos precisar si se trata de una ciencia gnoseológica del conocimiento o de una teoría de la ciencia.

En general, los sociognoseólogos tienen del *conocimiento* un concepto amplísimo, y significa toda *producción mental* de cualquier tipo y de cualquier orden: ideas, filosofías, creencias morales y religiosas, juicios axiológicos, concepciones artísticas, historia, ciencia, tecnología... Todo producto mental es de algún modo *conocimiento,* y éste ha de definirse recurriendo no a la psicología, sino a la fenomenología descriptiva: *cognoscitivo* es

todo aquello que se distingue de lo *no cognoscitivo,* es decir, cuanto ayuda a describir cualquier dato fenomenal o noumenal.

c) Tampoco están delimitados los conceptos de *sociedad, cultura* y *elementos irracionales.*

La *sociedad* es el grupo, y la *cultura* es el comportamiento del grupo debido a la educación. Dos nociones correlativas, aunque desequilibradas: Mannheim acentúa lo *social,* Scheler lo *irracional,* Sorokin lo *cultural.*

Las Sociologías del Conocimiento se fundan en una clara desconfianza en la razón; no se admite la razón como única vía de conocimiento; la razón es débil y vacilante; el discurso alcanza a muy poco. Hay que buscar la vía de lo extralógico, de lo arracional o irracional. Sólo hallando los "complejos irracionales" del conocimiento podremos llegar a comprenderlo totalmente, cosa imposible si seguimos el camino de los factores inmanentes; hemos de buscar los no-inmanentes, o sociales, o culturales, o emotivo-sentimentales.

d) ¿Se trata de una *filosofía* o de una *ciencia?* Todos los sociognoseólogos niegan que se trate de una filosofía; se trata de una *ciencia positiva,* estrictamente inductiva y sin presupuestos conceptuales *a priori.* Nacida en el ambiente triunfal de las ciencias físico-químicas, la Sociología del Conocimiento quiere ser una ciencia pura, encuadrada en los esquemas de las ciencias naturales. Es un producto de nuestro medio cultural, en el que la Sociología, por ejemplo, quiere matematizarse en un rígido determinismo, y así nos encontramos con la *Sociología biológico-matemática* de Rashevsky o con la *Sociología fisiológica* de Henderson.

Mas si la Sociognoseología pretende ser una *ciencia,* no una filosofía, ha de ser *inductiva.* Pero ¿en qué consiste la inducción sociognoseológica? Tropieza con serias dificultades, porque, aunque se dé la base baconiana de observación, descripción y clasificación, es imposible la repetición del hecho sociocultural; la significación humana del hecho, absolutamente esencial en la teoría, no es de ninguna manera un dato inductivo, sino rigurosamente filosófico. De aquí que los sociognoseólogos tengan que montar la teoría de una impresionante cantidad de *aprioris* que destruye su carácter de ciencia positiva. Las Sociologías del Conocimiento ensayadas hasta ahora no pueden subsistir sin el soporte de una filosofía.

Sintetizando en lo posible las conclusiones a que se ha llegado, podemos formular los enunciados siguientes:

1) el individuo no piensa por sí, sino que participa del pensamiento de otros hombres;

2) ese pensamiento de otros hombres es el pensamiento del contexto de una situación económica, política, cultural, etc.

3) el individuo, por lo tanto, se halla gnoseológicamente en una situación heredada;

4) se puede investigar y hallar las leyes y los factores arracionales que rigen esa situación, y por ellas determinar los modos de pensamiento;

5) esa investigación ha de hacerse por los métodos inductivos de las ciencias físico-matemáticas y naturales, dado el fracaso de la Psicología y Epistemología clásicas para explicar el conocimiento;

6) el conocimiento ha de someterse a investigación considerándolo no como simple *representación,* sino como *saber,* como *pensamiento,* es decir, como un conocimiento encuadrado en un contexto de cultura;

7) la Epistemología clásica puede oponer que tal concepción gnoseológica cae en el *relativismo;* pero esa objeción es estrictamente dialéctica, ya que el conocimiento absoluto ni se da ni explicaría el pensamiento o conocimiento real.

C) *Tres modelos*

1. La gnoseología de Marx Scheler

223. La tesis fundamental de Scheler es la *impotencia original del espíritu frente al impulso del instinto; la debilidad de lo ideal frente a la vida histórica y social, frente a la prepotencia de los instintos, de la sangre, de la economía, de la política.*

El núcleo central es la *persona,* que no está en la subsistencia metafísica, sino en los valores. La persona *no es,* sino que *se hace;* al hacerse *descubre las unidades sociales* y en ellas el *espíritu.*

a) No existe la persona aislada; la persona está condicionada por la *sociedad,* surge en el medio de la *solidaridad social* y de las *totalidades personalistas* (Europa, Oriente...). Las *unidades sociales* determinan la persona, que sólo puede ser definida por la fisonomía psicológica.

b) La *unidad social* es el gozne de la especulación scheleriana. Esta unidad social:

o es la unidad social pór contagio o imitación involuntaria, como en la *masa,* la *horda,* el *rebaño,* la *multitud...*

o es la unidad social por vida mutua y comprensión recí-

proca *(miterleben)* y otra manera de unidad social por comunidad vital *(lebensgemeinschaft);*

o es la unidad social por relación exterior de personas conscientes y responsables, coordinadas entre sí por promesa o contrato, la misma *sociedad (gessellschaft);*

o es la unidad social, síntesis de la unidad vital y la sociedad, y es la *comunidad.*

En estas unidades quedan encuadrados todos los tipos de personalidad: el *héroe,* el *leader,* el *santo...*

c) No existe un pensamiento aislado, estático, inmutable. El pensamiento real y profundo se conoce solamente: por las épocas históricas, por las culturas nacionales, por las totalidades de cultura. Y todas tienen su matiz y su tono propios, sus *aprioris* específicos, sus postulados, etc.

El estudio de la variabilidad de los "aprioris" de cada época constituye el objeto propio de la Sociología del Conocimiento, cuya finalidad es:

1) descubrir y eliminar las ilusiones colectivas y los ídolos de grupo;

2) investigar los *aprioris* subjetivos y funcionales, y describir la variabilidad esencial de la raza humana;

3) llegar al *perspectivismo* del mundo de las esencias, que, en su infinitud, resulta sólo visible por sectores diferentes.

Esto supuesto, Scheler llega a las conclusiones sociognoseológicas siguientes:

α) la estructura del pensamiento está determinada por una unidad social y condicionada por la misma;

β) toda forma de pensamiento o intuición tiene un carácter social;

γ) ninguna concepción natural del mundo puede presentarse como invariable.

De esta manera el hombre llega, por la dimensión social de su conocimiento, a la *sabiduría,* que se desglosa:

en el *pensamiento religioso* (sociabilidad con Dios);

en el *pensamiento metafísico* (admiración hacia el cosmos);

en el *conocimiento científico* (sentimiento de dominio).

Religión, metafísica y *tecnología* son las tres categorías supremas de la concepción sociognoseológica de Max Scheler.

Scheler no sigue un método inductivo; es un apriorista emotivo.

2. Teoría de Karl Mannheim

Es el filósofo más conspicuo de la *Wissenssoziologie* alemana, esencialmente gnoseólogo. En él confluyen el marxismo (Marx, Luckas), el neokantismo (Weber, Rickert) y la fenomenología (Husserl, Scheler). Tocó ya el problema en 1922, en su tesis doctoral *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie.*

224. Principio general: Acepta absolutamente el de Marx: *las ideas no tienen valor en sí mismas; valen por su situación histórico-social-económica.*

El *hecho fundamental* es el derrumbe de la concepción unitaria medieval, sostenida por la dogmática eclesiástica. Ese derrumbe provocó la pluralidad de la incertidumbre que pretendió subsanar la Epistemología. Pero ello fue imposible.

La Epistemología se acogió al eje *sujeto-objeto.* Mas el *objeto* desapareció con el derrumbe de la cosmovisión medieval, y el *sujeto* resultaba impotente y estéril para reconstruirlo todo, ni aun con los refuerzos de la Psicología.

Por consiguiente, era necesario recurrir a la *circunstancia social,* y de ésta nace la Sociología del Conocimiento como una teoría funcional, mecanicista y evolutiva.

a) El individuo piensa y conoce dentro del molde del grupo. Este pensamiento está determinado por el *inconsciente colectivo,* característica de nuestro tiempo.

Las masas viven la multiplicidad de las formas del pensamiento, y ya no pueden darse los cenáculos filosóficos, como no podemos admitir la aristocracia y la burguesía del pensamiento. La Sociología del Conocimiento es la expresión gnoseológica de la democratización del pensamiento. La aristocracia del pensamiento produce obstinación, dogmatismo y sectarismo; la democratización, crítica, acomodación y progreso.

b) El subjetivismo protestante, partiendo sólo del *sujeto,* pretendió salvar la Epistemología, pero a su vez aniquilaba el mundo objetivo y los mitos colectivos necesarios para la vida. Al fallar en su intento, no quedaba más camino que recurrir al *Estado absolutista* como densificador y objetivador de las formas de pensamiento.

El *Estado* se presenta como *forma de pensamiento,* es decir, como *filosofía* y *credo,* como una *cosmovisión;* de la misma manera, los partidos políticos aparecen no como estructuras organizadas para la conquista del Poder, sino como *filosofías.* El li-

beralismo, el comunismo, el socialismo, el conservadurismo se presentan como *credos filosóficos* y como *estructuras éticas*, como soluciones radicales a los problemas del hombre.

De esta manera se *democratiza* el pensamiento en la fraccionalización de sus modos, tan múltiples como las mismas formas políticas.

Así, ya no interesa el pensamiento como forma abstracta, exclusiva de minorías selectas; el pensamiento interesa como forma social y dinámica, producto de los influjos de la colectividad y de las dimensiones de la clase. Todo conocimiento ajeno a este medio social es un conocimiento vacío, ilusorio e inútil.

De esta manera la *sociedad*, el *grupo*, la *situación*..., por medio de los elementos *inconscientes* e *irracionales*, viene a reparar los destrozos de duda y escepticismo provocados por el colapso de la Gnoseología en la Edad Media.

c) Conclusiones.—No interesan los *actos* de conocimiento; sólo interesan los *estilos de pensamiento condicionados por el inconsciente colectivo*. Por lo tanto, el pensamiento sólo interesa: como *forma social*, como *categoría de grupo*, como *dimensión de clase*.

Definición: la Sociología del Conocimiento es *la ciencia que determina el inconsciente colectivo en el pensamiento, ya que todo pensamiento es un influjo deformado de la situación social.*

Así, pues, lo *social* y lo *inconsciente* nos hacen objetivos y nos alejan, a la vez, del escepticismo y del relativismo, porque el *sujeto cognoscente* está anclado en la realidad, porque es concreto y circunstanciado.

Mannheim con su teoría quiere acabar con la duda como fenómeno ambiental, é impedir que la duda se sistematice en la sociedad, como una vaga inseguridad e incertidumbre. Quiere asimismo acabar con cualquier forma de *relativismo*, aunque no repugna que se le llame *relacionista*.

El pensamiento vale, por consiguiente, en su *habitat*, y su valor hipotético sólo aparecerá si lo comparamos con otro *habitat* o con una ideología total, de donde se sigue que *todo sistema de pensamiento es una hipótesis socialmente condicionada.*

Hay que rechazar toda especie de *utopía;* sin embargo, hay que admitir las *ideologías*, pero siempre dentro de determinadas perspectivas sociales. La perspectiva social aflora en la conciencia, mas no en la conciencia abstracta medieval o kantiana, sino en

la evolutiva histórico-social-económica. El hombre, por lo tanto, no piensa; sólo participa del pensar de otros hombres.

d) ¿Existe la verdad? Toda verdad ajena a la situación es una "verdad utópica". La verdad surge de los modos concretos de pensamiento. La verdad es esencialmente evolutiva, y ello demuestra la condicionalidad intrínseca de los modos de pensamiento y su necesaria conexión con la sociedad.

Mannheim, partiendo de una inducción histórica extraordinariamente limitada (desde fines del siglo XIX hasta los totalitarismo del XX), se encierra exclusivamente en lo *político*. Y en ese terreno ha marxistizado totalmente la Gnoseología.

3 Teoría de P. A. Sorokin

225. Su teoría sobre el conocimiento como función sociológica es una parte de su concepción total de la cultura. Educado en la *psicología del comportamiento*, está bajo el influjo de Pavlov y Watson. De hecho no estudia específicamente el problema gnoseológico.

a) El hombre se enfrenta con tres órdenes bien definidos:

inorgánico-ciencias físicas;
orgánico-ciencias biológicas;
superorgánico-ciencias sociales.

Sólo las ciencias sociales tienen verdadera *significación humana*. Lo superorgánico (ciencias sociales) descubre el *espíritu;* éste descubre la *personalidad* como fenómeno *sociocultural.*

Lo *social* es la base de la *personalidad:* pero la personalidad es la resultante de las fuerzas socioculturales. Sorokin recuerda la doctrina de Scheler.

La *significación humana* crea al *homo sapiens;* pero éste lo es en cuanto es *homo socius*.

Podemos ya dar una definición de la Sociología del Conocimiento como *la ciencia generalizadora que estudia las propiedades y caracteres de lo superorgánico, tal como se crea y se repite en el tiempo y en el espacio.*

Su objeto es el *homo socius* en la totalidad de su *significación humana,* tal como la estudia la Sociología.

Su finalidad es descubrir la *personalidad* en el sistema total de relaciones económicas, políticas, religiosas, éticas, artísticas, racionales, irracionales, utilitarias, etc.

b) El *pensamiento,* por lo tanto, es un fenómeno socio-cultural, localizado en un medio histórico determinado.

Es un fenómeno complejo en su significación, en su valor, en sus criterios. Pero el pensamiento forma el *comportamiento cultural* de donde nacen los *modos de pensamiento:* sistemas científicos, filosóficos, grandes religiones, doctrinas morales, creaciones artísticas, etc.

El pensamiento es la razón de las *tres grandes sobreestructuras* de toda cultura:

1) la *ideacional:* culturas de *fe,* visión de la realidad trascendental y eterna; orden religioso;
2) la *idealística:* culturas de *razón;* orden filosófico;
3) la *sensista:* culturas del *sentido,* sensismos, empirismos; orden de la ciencia.

c) *Verdad* es igual a *validez* dentro de un sistema de cultura: *cada sistema de cultura es un sistema de verdad;* cada supremo sistema tiene *su* verdad:

sistema ideacional: *verdad-intuición;*
sistema idealista; *verdad-razón;*
sistema sensista: *verdad-sentido.*

Sorokin se lanza a una investigación gigantesca para descubrir la verdad en las formas de cultura, de las que admite seis supremas: *empirismo, racionalismo, misticismo, criticismo, escepticismo,* y *fideísmo.*

Sin embargo, por el simple hecho de la inmersión del individuo en el medio no se puede hablar de un "sistema de verdad". Toda verdad exige una premisa cultural, como variable independiente, y unas condiciones de existencia variables. Toda verdad depende de unos *principios,* es decir, de unas *actitudes* del sabio, de sus puntos de vista, de su cosmovisión particular.

Definición final: la Sociología del Conocimiento es la ciencia positiva que determina los tres elementos o los tres esquemas generales de pensamiento, fundándose en una abundante investigación del desarrollo positivo de la cultura humana, y partiendo de ella intenta una explicación de las conclusiones globales de las ciencias, como expresión de las culturas.

D) *Juicio crítico de la Sociognoseología*

226. Ante el hecho de las Sociologías del Conocimiento no es posible adoptar una posición totalmente negativa. Si como sistema no han logrado un perfil definido, y los ejemplos que poseemos son muy dispares entre sí por moverse en campos muy distintos, en ciertos análisis particulares han conseguido llegar a conclusiones parciales de extraordinario valor gnoseológico, tanto en las conquistas positivas como en la crítica a los sistemas excesivamente intelectuales o racionalistas.

Valores positivos

1. Hemos de admitir que el *ens cognoscens* es un *ens historicum,* dependiente, en un grado u otro, de la sociedad y de la historia. Más aún. La evolución gnoseológica es paralela a la fisiológica, y por ellas el hombre va creciendo material y espiritualmente, de manera que nuestro desarrollo espiritual y cultural depende, por lo menos en una parte importante, de los esquemas culturales en que vivimos. Todo se deriva no sólo de las afirmaciones de los sociognoseólogos, sino de un hecho más profundo: el de la filosofía como hecho humano o del hombre concreto como causa de la filosofía.

Desde este punto de vista, admitimos las observaciones de Mannheim sobre la Psicología y la Epistemología clásicas, como demasiado estáticas y demasiado irreales, al crear una gnoseología sobre un conocimiento demasiado abstracto y separado del hombre concreto. El considerar solamente el *sujeto-objeto* como base de solución total era como una especie de matematización racionalista, que no podía llegar a ninguna solución satisfactoria. Nosotros nos inclinamos por partir no de la *facultas cognoscendi* abstracta, sino del *suppositum cognoscens* concreto.

2. Consiguientemente hay que admitir ciertos influjos sociales o ambientales en nuestras estructuras gnoseológicas. Algunas estructuras mentales no son tanto obra del entendimiento cuanto de la psicología afectiva (pasión, emoción, sentimiento); son más simpáticas que evidentes, y están determinadas más por la educación que por la objetividad.

No podemos negar este hecho, del cual es prueba irrefutable nuestra misma cultura *matematizada* (Clifford, Montel, Whitehead). Porque hasta en la matemática se perciben esos influjos ambientales: Newton, anticartesiano y empirista, construye una matemática distinta de la del cartesiano Einstein.

El marxismo, la horma gnoseológica de las Sociologías del Conocimiento, debido a los influjos ambientales, rechaza las *filosofías estáticas* y se presenta como la *filosofía del movimiento;* el mundo no es un *orden,* sino un *proceso* y la *dynamis* interna es la razón de la realidad, y no el *objeto* concebido al modo clásico. Esa *dynamis* está regulada no por una dialéctica formal, sino por una evolución real que explica la materia, el mundo orgánico, la historia, la conciencia, el pensamiento. Incluso las matemáticas; recordemos que Marx y Engels consideran el cálculo diferencial e integral como una brillante prueba de la dialéctica materialista [2].

3. Considerando las sociognoseologías en un sentido *parcial,* como explicación de determinados órdenes de conocimiento, por ejemplo, *juicios políticos, juicios sociales* o, en general, ciertos *juicios axiológicos,* no hay dificultad en admitir las conclusiones *concretas* de la sociognoseología, prescindiendo de los principios en que pueda apoyarse. En tales juicios no es la verdad y, mucho menos, la certeza lo que se impone; sino una, que podemos apellidar, *prudencia gnoseológica,* indudablemente determinada por las circunstancias, la educación, los influjos irracionales (paragnoseológicos) del ambiente. No sólo las afirmaciones de Gnoseología política de Mannheim, sino las mismas afirmaciones emocionales de Scheler, siempre en un sentido particular y concreto, son plenamente aceptables. No aceptarlas sería deshumanizar la Gnoseología. No olvidemos que la *política* (y todo lo que la rodea) es una ciencia inexacta y una *praxis* voluntarística.

Aspectos negativos

227. Sin embargo, y desde el punto de vista sistemático, las sociognoseologías presentan serias dificultades, que podemos sintetizar así:

1) carecemos de una verdadera *Sociología del Conocimiento* que sistemáticamente sea la explicación integral del conocimiento humano. Sólo poseemos estudios parciales: económicos, políticos, culturales, sociológicos...; pero una verdadera *Sociología gnoseológica no existe;*

[2] Cf. *Les grands courants de la pensée mathématique:* Cah. du Sud (1948). Muy particularmente: *La Mathématique et le marxisme* p.378; *Les mathématiques et la philosophie* p.347; *Les mathématiques et le développement social* p.511. Para comprender con toda la posible exactitud analógica la dimensión sociológica del conocimiento, que aceptamos en el sentido explicado, véase nuestro libro *La Sociología del Conocimiento* p.60: «La visión como metáfora del conocimiento».

2) las parciales que poseemos están condicionadas y predeterminadas por presupuestos ideológicamente muy definidos, pero discutibles. Así Mannheim procede directamente del marxismo; Sorokin es inequívocamente idealista. Otros son simplemente *conductivistas* o pragmatistas, instrumentalistas, etc.; las sociognoseologías conocidas no presentan los caracteres de una seria e independiente objetividad;

3) en estas condiciones sistemáticas, las sociognoseologías no son filosofías sistemáticas, sino *sincretismos científicos,* una mezcla (no síntesis) de metafísica y fenomenología de la experiencia, y carecen de la universalidad necesaria a una teoría del conocimiento;

4) consiguientemente, las sociognoseologías quedan rebajadas al nivel de "comprobaciones experimentales" de teorías ya conocidas y desechadas; en su estudio, nos encontramos siempre con los viejos sistemas. Añadamos que si Mannheim reconoce que las ciencias sociales están en pañales, las sociognoseologías, que son una parte retrasada de las ciencias sociales, no han alcanzado la sazón de la plenitud de una teoría científica y filosófica del conocimiento.

Más en concreto, y más en la realidad íntima de las sociognoseologías, podemos hacer las observaciones siguientes:

a) *La sociognoseología y la ciencia.*—Aunque todos los sociognoseólogos proceden del campo de la filosofía, todos están de acuerdo en afirmar que la sociognoseología *es exclusivamente una ciencia positiva,* no una filosofía, y, por lo tanto, ni admite deducciones mentales ni conclusiones de tipo formal. El método propio de las sociognoseologías lo constituyen la *inducción* y la *inferencia:* se fundan exclusivamente en leyes empírico-inductivas. Estas leyes están determinadas exclusivamente por el medio social.

Esta concepción científico-positiva es extremadamente débil e insostenible, y admite dogmáticamente presupuestos que están al margen de toda evidencia; así, por ejemplo:

se admite dogmáticamente que *todo conocimiento está existencialmente condicionado y que las ideas hay que buscarlas exclusivamente en su filiación social.* Pero esto se afirma sin garantías gnoseológicas suficientes para que pueda admitirse como explicación *total* del conocimiento;

la *existencialidad social del conocimiento* se funda en el hecho de la *influencia de los factores sociales en el mismo conocimiento.*

Sin embargo, ese "hecho", ¿lo es realmente, y lo es como "hecho científico"? Hasta ahora, no. Es, más bien, un postulado y, por lo tanto, es un hecho *inevidente* e *indemostrable.*

Las sociognoseologías no saben que no "existe la obligación gnoseológica" de aceptar un postulado cuando el *hecho* en que pretende fundarse no está suficientemente demostrado.

Tampoco está demostrada científicamente la *posibilidad teórica* de las sociognoseologías, ni que el conocimiento no tenga otras dimensiones gnoseológicas que la social. Todas estas afirmaciones no pasan de ser postulados dogmáticos, que delatan una novísima forma de pragmatismo gnoseológico.

228. b) *La inducción sociognoseológica.*—Metodológicamente, ¿es posible una inducción científica cuando la experimentación se hace imposible, y donde todo queda a expensas de un análisis apriorístico de un momento, en sí equívoco, de la cultura?

Si las sociognoseologías pretenden ser puras *ciencias positivas,* no tienen otro medio que la *inducción.*

Pues bien. Los factores determinantes del conocimiento, según los sociognoseólogos, son: los *inmanentes,* los *psicológicos,* los *sociales* y los *culturales.* Metodológicamente no se ve cómo es posible una verdadera inducción científica en estos cuatro órdenes de factores: la *observación* es muy limitada y equívoca debido a la imprecisión de límites de cada uno de estos grupos; la *experimentación,* de la que se han hecho desafortunados ensayos, es prácticamente imposible.

Pero, aunque se supusiera como "teóricamente" posible una inducción sociognoseológica, no parece claro que esos cuatro grupos de factores pudieran dar una explicación integral y total del conocimiento humano, en el que se da siempre un factor importantísimo con un enorme margen de indeterminabilidad cual es el *suppositum cognoscens,* cuya autonomía gnoseológica desconocen las sociognoseologías.

La *inducción científica* y las *inferencias* consisten en remontar un hecho, gnoseológicamente depurado, y llegar a sus fuentes causales. Pero las sociognoseologías se agotan en la *singularidad,* no admiten universalidad extensiva alguna que justifique sus conclusiones. De hecho, y desde el punto de vista estrictamente metodológico, las sociognoseologías no han pasado del plano de los ensayos, sin llegar a verdaderas teorías, fundados en una inducción que se reduce a una suma de conocimientos adquiridos e irrepetibles, expresados de una manera convencional y apriorística.

229. c) *Sociognoseología y metafísica.*—Aunque las sociognoseologías pretenden ser pura ciencia *positiva,* están transidas de metafísica; sus discusiones se plantean en términos específicamente filosóficos: *objetividad, verdad, escepticismo, relativismo, relacionismo,* etc. Mannheim, por ejemplo, se encierra gnoseológicamente en el marxismo, y desde allí no sólo enjuicia filosóficamente la Epistemología y Psicología clásicas, sino que quiere justificar *filosóficamente* a Marx, que no había sabido desarrollar su *Ideología.* La sociognoseología de Mannheim es el complemento *filosófico* de Marx.

Es asimismo patente el nervio filosófico de la sociognoseología de Scherler, que no es un sociólogo, sino un metafísico que estudia el conocimiento desde el punto de vista de las *totalidades culturales,* imposibles de comprender fuera del ángulo filosófico. Similarmente, Sorokin tiene que recurrir a esquemas filosóficos al intentar reducir a sistema la multiplicidad casi infinita del fenómeno cultural. Por lo tanto, las sociognoseologías, ¿son realmente filosofías gnoseológicas o estrictas ciencias positivas? Lo cierto es que no pueden darse sin un positivo andamiaje filosófico, y como ciencia positiva carecen de método científico adecuado.

Además, al proceder de determinados sistemas filosóficos, prejuzgan sus mismos métodos de investigación y los resultados, que son filosóficos. Y parece imposible una de las finalidades específicas de las sociognoseologías, a saber: *la determinación científica de un tipo de pensamiento concreto para una determinada cultura* (Mannheim). Hasta ahora, las sociognoseologías se han fundado en los *vitalismos* (relación real entre la vida y el conocimiento) y la *praxis* de la cosmovisión marxista; pero ambos fundamentos son *filosofía.*

En conclusión, podemos afirmar que gnoseológicamente las sociognoseologías son una forma nueva que podría llamarse *positivismo gnoseológico,* y que reúnen en sí los viejos psicologismos y todas las formas de relativismo pragmatista. El principio fundamental: *el conocimiento humano puede ser determinado como valor por los métodos de las ciencias positivas,* no hay manera

de justificarlo ni gnoseológicamente ni por los métodos de las ciencias experimentales.

Es verdad que el hombre es un ser social, y es verdad que el conocimiento lleva un sello necesario de lo social; pero también es verdad que no se puede admitir la *condicionalidad absoluta* de lo social:

primero, porque la sociognoseología aún no ha demostrado, y mucho menos justificado, la realidad y la profundidad de los influjos sociales en el conocimiento;

segundo, porque el *suppositum cognoscens* es una *persona,* un centro consciente y original y, en cierta medida, incomunicable, que pone en su pensamiento un sello especial y específico por la *incomunicabilidad específica de la persona.*

No podemos confundir el *conocer* con los *estilos de pensamiento.* El *estilo* puede admitir una condicional existencial; el conocimiento no puede, en el sentido de que esa condicionalidad sea su razón esencial y exclusiva.

El fallo gnoseológico de las sociognoseologías está en la *universalización* y *exclusividad* de sus conclusiones.

d) *El problema de la verdad.*—Es el más serio con que deben enfrentarse las sociognoseologías.

Negada la autonomía del conocimiento, y aceptando el postulado de su condicionalidad existencial *ab extrinseco,* y admitiendo que los momentos culturales y las circunstancias sociales son esencialmente variables, es inevitable el tener que llegar a un concepto de verdad estrictamente relativista.

Sorokin admite palmariamente que ya no se trata de *verdad,* sino de *validez* dentro de un determinado sistema de cultura, que tiene *"su" verdad.* Mannheim es más rápido y admite llanamente la *verdad-relación,* suficiente para adoptar posiciones políticas aconsejables en un momento determinado.

Estamos de acuerdo con los sociognoseólogos cuando afirman que de la *verdad* se hace un uso abusivo, y con Suárez cuando afirma que en casi todo nos es muy difícil alcanzar la verdad (DM IX 3,13).

Pero parece imposible hacer la verdad siempre y absolutamente dependiente de la condicionalidad pura de unas circunstancias cambiables. Mannheim yerra no al afirmr que en lo político se dé sólo una verdad-relación, sino en universalizar esa verdad. Los sociognoseólogos fallan, como Sorokin, en identificar el *medio* con la *verdad;* son lógicos en acogerse a la verdad relativa, pero se equivocan en no admitir la autonomía del hombre y la *condicionalidad metafísica de la persona* en el conocimiento.

Bibliografía

MAX SCHELER, *Sociología del Saber* (Madrid 1935); ID., *El puesto del hombre en el Cosmos* (Madrid 1936); K. MANNHEIM, *Ideología y Utopía* (Madrid 1958); O. SPENGLER, *La Decadencia de Occidente* (Madrid 1958); P. A. SOROKIN, *Contemporary Sociological Theories* (New York 1928); ID., *Social and Cultural Dynamics* 4 vols. (New York 1937-1941); ID., *Sociocultural Causality, Space, Time* (Durham 1943); CHILD, A., *The Theoretical Possibility of the Sociology of Knowledge,* (Ethics, Chicago, july 1941) p.392; DEGRE, G., *The Sociology of Knowledge and the Problem of Truth:* Journal of History of Ideas (New York, january 1941) p.110; GRUNWALD, E., *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Viena-Leipzig 1934); LUCKAS, C., *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín 1923); MERTON, R., *The Sociology of Knowledge:* Isis (nov. 1937) p.493; DE ALEJANDRO, *La Sociología del Conocimiento* (Santander 1965); MAQUET, J. J., *Sociologie de la Connaissance* (Louvain 1949); R. VANCOURT, *La philosophie et sa structure* (París 1952).

CAPÍTULO XIII

GNOSEOLOGIA DE LO IRRACIONAL

SUMARIO: A) La tesis del irracionalismo puro: 1. Noción general.—2. El medio gnoseológico irracional.—3. Irracionalismo apetitivo.—4. Irracionalismo perceptivo.—5. Observaciones críticas. Nota histórica.—B) Elementos irracionales de la certeza objetiva: 1. Bases explicativas.—2. La tesis del irracionalismo gnoseológico.—3. Las raíces más profundas del irracionalismo. Nota histórica.—4. Conclusiones gnoseológicas.

230. Según K. Pepper, "el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo se ha convertido en el problema intelectual... más importante de nuestro tiempo" [1].

Los modernos estudios gnoseológicos explican abundantemente este conflicto al descubrir lo *irracional* como dimensión gnoseológica del *suppositum congnoscens.* Pero se trata de un conflicto-reacción, porque los racionalismos, del matiz que sean, siempre ignoraron las condiciones gnoseológicas no-racionales del *suppo-*

[1] *La ciudad abierta y sus enemigos* (vers. esp., Buenos Aires 1956) p.24.

situm cognoscens, cuando no ocultaron ciertas actitudes despectivas contra tales condiciones. Hoy, el irracionalismo se ha convertido en un grave problema intelectual de insospechadas consecuencias gnoseológicas.

El racionalismo abstraccionista se dedicó con apasionamiento exclusivista al bruñido lógico de los conceptos claros y limpios, abordando el problema gnoseológico desde una altura demasiado abstracta y aislada, muy alejada y ajena al hombre real, que es el que realmente conoce y el que, con el conocimiento, forma la persona [2].

Mas es un hecho fuera de discusión que hoy nuestro momento gnoseológico es preferentemente irracionalista, y los sociognoseólogos consideran que el irracionalismo gnoseológico es una realidad concreta, una gran realidad social.

Aclaremos ya desde el principio que no defendemos el *irracionalismo gnoseológico* como teoría adecuada del conocer humano, sino que admitimos en la explicación integral de la certeza ciertos *factores irracionales* o cierta *condicionalidad irracional,* de la que no podemos en manera alguna prescindir.

En otros términos: sostenemos en todo el decurso de esta obra que el conocimiento como unidad gnoseológica es una *producción mental* de algún modo cognoscitiva, que de alguna manera está condicionada por la sociedad y por la herencia espiritual de la *cultura.* Mas la determinación *sociedad-cultura* depende de factores irracionales, es decir, racionalmente incontrolables. El racionalismo intelectualista marginó estos factores y se quedó con un tipo de conocimiento rayano, aun en los casos de evidente y casi dogmático realismo, en un simple idealismo y en una afirmación de corte fideístico [3].

[2] Véase «Personalidad y Certeza» en nuestra *Gnoseología de la certeza* c.9 p.208, fundamental para comprender el problema.

[3] En nuestra *Sociología del Conocimiento* dejamos expuesta la trascendencia del problema, como dejamos claro cuanto hallamos de aprovechable en la moderna sociognoseolegía. Hemos de aclarar que tan inaceptables se nos hacen las conclusiones totales de la moderna sociognoseología como las pretensiones de una Gnoseología matematizada y fundada en una simple abstracción de regusto inequívocamente racionalista-cartesiano. Las sociognoseologías olvidan los derechos originales de la persona, aun en el terreno gnoseológico; los racionalismos no olvidan la persona, porque en realidad no llegan a descubrirla.

A) *La tesis del irracionalismo puro*

1. Noción general

231. El irracionalismo puro se funda en la radical desconfianza de la razón científica. Esta, al atenerse exclusivamente a puros conceptos y raciocinios impecables, no puede de ninguna manera satisfacer las tendencias y apetencias superiores del hombre, porque esos conceptos y raciocinios no pueden abarcar la plenitud de la vida humana. Más aún: la ciencia racional, cuando se trata de las verdades superiores (metafísicas, religiosas, etc.), es muy insegura y plagada de equívocos y errores.

Por otra parte, es cierto que la naturaleza siente una persistente apetencia por esas verdades superiores y sublimes, ante las que la razón se siente impotente, pero de las que la naturaleza humana ni puede abdicar ni puede prescindir.

Por consiguiente, ha de existir *otro medio gnoseológico,* distinto de la razón, por el cual nos sea posible llegar a esas verdades superiores. Ese medio ni es *contra-racional,* ni es *supra-racional;* sencillamente, es *distinto* de la razón. En este sentido puede llamársele *arracional* o *irracional,* es decir, *no-racional.*

2. El medio gnoseológico irracional

Es difícil definir ese *medio.* Para ello lo más claro es acudir a la doble tendencia que acusa el hombre en sus apetitos:

a) el *medio cognoscitivo-apetitivo:* afectividad, emoción, voluntad, sentimiento, etc. Corrientemente ese medio se llama *fe;*

b) el *medio cognoscitivo-perceptivo,* que viene a ser una cierta "experiencia interior", comúnmente llamada por los modernos *intuición.*

3. Irracionalismo apetitivo

232. En un sentido amplio puede llamársele *fideísmo,* y se funda en la *actividad apetitiva* del sujeto, que crea una *persuasión* llamada *fe.* Esta persuasión es necesaria, ya que el entendimiento, cuando se trata de valorar algo en el orden metafísico, religioso, etc., falla por impotencia, a no ser que sea fortalecido por esa fe.

No debemos buscar en el irracionalismo la verdad, sino la satisfacción de esas apetencias naturales, que nos proyectan hacia esos planos superiores y sublimes. Consiguientemente, el irracionalismo abandona toda especulación metafísica, y se vuelve hacia la psicología, la historia de la filosofía, de la cultura, de las religiones, etc.

En esta línea se mueve el *fideísmo clásico;* así Kant, que sostiene esa *persuasión* acerca del orden moral, de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, etc. Esa *persuasión* no nace del entendimiento, sino de la *razón práctica,* es decir, de la voluntad que se funda en la *fe* para sostener esas verdades. Schleiermacher sólo admite esa *fe* como un producto emocional y sentimental. Los filósofos protestantes, y más los teólogos, siguen esta línea de la *fe emocional.*

De igual manera, el *convencionalismo* actual es una forma de irracionalismo. Según los convencionalistas, ni se dan verdades ni principios absolutos; pero hemos de admitirlos por puro *convencionalismo* y de una manera dictatorial, como por decreto. Esto lo sostienen en el orden matemático y físico H. Poincaré, A. Einstein, etc.

4. Irracionalismo perceptivo

233. Se le llama corrientemente *intuicionismo.* Se funda en cierta experiencia interna, íntima y superior, por la que sentimos un profundo "ver místico", que nos pone en contacto con las verdades superiores, ante las cuales el entendimiento y la razón son opacos e impotentes. La *intuición bergsoniana* es un ejemplo de este *mysticum intueri,* que además no se sujeta a leyes, sino que procede por impulsos imprevistos de inspiración cuasi poética.

No siempre semejante *intuición* proviene de una experiencia interna; no raras veces proviene de una *afección,* es un producto afectivo. De aquí que el intuicionismo irracionalista se dice en *perceptivo* y *afectivo.*

Indudablemente, Platón plantó las raíces de este intuicionismo con su intuición (intelectual) de las esencias eternas y de las ideas supremas. La tesis platónica evolucionó irracionalísticamente en el neoplatonismo, al defender Plotino y los neoplatónicos que nosotros conocemos a Dios por una especie de "éxtasis místico".

Los *ontologismos* están inequívocamente en la línea del irracionalismo intuicionista (Malebranche, Gioberti...).

La forma moderna es el *intuicionismo vitalista,* según el cual la razón teorética resulta inútil y aun nociva, ya que no puede llegar a la realidad verdadera y suprema: la *vida.* Ni el conocimiento intelectual ni el raciocinio pueden llegar a la vida, ni en su desarrollo, ni en su plenitud, ni en sus necesidades, ni en su evolución. La *vida* sólo puede captarse en una intuición interior. En este irracionalismo se funda la gnoseología de Nietzsche.

El irracionalismo, tanto el *fideístico* como el *intuicionista,* con razón se denomina por muchos modernos puro *inmanentismo.*

5. Observaciones críticas

a) Es verdad que ciertas verdades superiores metafísicas, religiosas, morales, etc., no siempre se nos dan con la suficiente claridad y distinción, sobre todo en las mentes poco cultivadas y menos disciplinadas. Pero de ahí no se sigue el que no sean de orden intelectual; el entendimiento es la única facultad que puede llegar a ellas, porque es la única facultad que llega a lo suprasensible, orden al que pertenecen tales verdades.

b) El irracionalismo confunde muchos planos cognoscitivos. Es verdad que algunas de esas verdades, particularmente las religiosas, morales, etc., se nos presentan mezcladas con movimientos emocionales y pasionales, como el temor, la alegría, la esperanza, etc. Este clima emocional hace que tales verdades se posean con una persuasión cálida y firme, y no de una manera fría y como ajena al sujeto.

Pero no hay ningún fundamento para confundir la *verdad* con la *emoción;* más bien se distingue perfectamente lo que es movimiento pasional concomitante de lo que es aprehensión intelectual de la verdad. Así, lo mismo hay que rechazar un *intelectualismo* exagerado que desconoce la pasionalidad concomitante de nuestros conocimientos, como el *irracionalismo* que ignora la intelectualidad interna de esa pasionalidad; sin el núcleo intelectual no se daría semejante pasionalidad.

c) Es verdad que el "conocimiento", tal como lo explica el irracionalismo, se presenta *como una intuición,* tanto por la pasionalidad emocional que lo acompaña como por la espontánea facilidad y como sin trabajo del entendimiento con que se presenta, sobre todo, en algún orden de verdades, particularmente las religiosas y algunas metafísicas.

Pero eso no quiere decir que no haya trabajo intelectual e incluso raciocinativo; ni se puede, sin más, confundir la facilidad espontánea con que hacemos ciertos raciocinios con una simple *intuición emocional.*

La experiencia demuestra que semejante intuición va contra la misma naturaleza del hombre. La *fe apetitiva* supone ciertamente una persuasión, mas esa persuasión es de orden radicalmente intelectual; no se daría sin ese núcleo intelectual. Y si se sostiene que la *fe irracionalística* es algo que precede al acto del entendimiento, entonces nos hallamos ante algo totalmente inteligible.

Ni se da esa *intuición irracionalística.* El conocimiento de Dios, por ejemplo, no es en manera alguna *intuitivo;* es un conocimiento analógico, mediato y discursivo. Además, tal *intuición* no puede tener un valor positivamente gnoseológico, pues queda fuera de todo control intelectual, y, por lo tanto, al ser posibles intuiciones contradictorias, hemos de dar por definitiva la imposibilidad de llegar jamás a la verdad.

234. *Nota histórica.*—Es indudable que Plotino y el neoplatonismo ejercieron no leve influjo en la especulación de San Agustín, un poco oscura en este problema. Según el gran Doctor, a Dios lo conocemos en toda verdad ideal. En su teoría del conocimiento parece sostener San Agustín un cierto fideísmo y aun un cierto ontologismo al sostener que la razón última de toda cognoscibilidad es el mismo Dios. Toda verdad cognoscible proviene de Dios, como los rayos de luz provienen del sol y la mente humana, al conocer una verdad, conoce al mismo tiempo algo de Dios; Dios es, por lo tanto, la primera y última fuente de la luz cognoscitiva.

Hay que reconocer por lo menos cierta equivocidad fervorosa en las expresiones del gran Doctor; lo que parece cierto es que no habló en un sentido de intuición inmediata y directa de Dios, es decir, no habló en un sentido ontologista puro.

Modernamente surge un cierto *intuicionismo,* por lo menos no claro en su expresión, en ciertos católicos. Así, Pascal, por ejemplo, en las verdades religiosas, atribuye un papel demasiado importante y excesivo al *corazón,* minimizando excesivamente la función del entendimiento. Tiene siempre muy presentes y muy en primera línea las *razones del corazón.*

Algo parecido pasa con Newman, cuyo *illative sense* parece crear una especie de *intuición* independiente de todo discurso formal, y que es el medio de conocer ciertas verdades.

Gratry defiende una *intuición de Dios,* por la cual, y antes de la fe divina, el alma humana siente a Dios por una *inmediata elevación.* Esta elevación se debe al *sentido de lo divino (sens divin)* con el que todos nacemos.

Más moderna es la *axiología* o *filosofía de los valores,* que puede considerarse como una forma particular de *irracionalismo* puro.

Según esta concepción gnoseológica, no nos interesan los *objetos,* sino los *valores,* y éstos se constituyen y se valoran no por el entendimiento, sino por el apetito.

El *valor* es un *bien* (social, religioso, moral, lógico...). La objetividad de las gnoseologías clásicas nada dicen al hombre; a éste sólo le dice algo el *bien,* que se nos descubre por el *valor.* El *valor* ni es absoluto ni independiente del sujeto; es una dimensión esencialmente *relativa* del objeto y la única atendible gnoseológicamente por el sujeto, ya que éste es la medida del mismo valor.

Por lo tanto, los *valores* no pueden ser objeto de la Metafísica, ni tampoco pueden ser estudiados dentro de un método metafísico; los valores *se sienten,* se aprecian en la vivencia interior, se perciben en la experiencia vital. No es el *valor* una propiedad de las cosas reales, sino una *atribución* a las cosas por parte del sujeto. Nos hallamos ante una concepción en la que se suman el irracionalismo, el pragmatismo y el relativismo. Las ciencias que tratan de los valores axiológicos son la ética, la filosofía, la religión, la estética... (Messer, Windelband, Scheler...).

Añadamos que cualquier forma de *intuicionismo* es asimismo una forma de irracionalismo, ya que la intuición es un modo de conocer que cae fuera del discurso mental. En este sentido, los intuicionismos, no siempre erróneos, han tenido un influjo decisivo en la filosofía: el *intuicionismo intelectual* (Platón, Descartes, y el idealismo, Schopenhauer), el *emocional* (Plotino, San Agustín), el *místico* (Spinoza), el *poético* (Bergson), el *volitivo* (Dilthey), el *fenomenológico* (Husserl), etc...

B) *Elementos irracionales de la certeza objetiva*

235. Muy distinto es el problema de los elementos irracionales que pueden intervenir en la certeza.

Los racionalismos y los intelectualismos marginaron siempre este problema, primero por el sentido peyorativo del término, derivado de la definición metafísica del bruto no-racional, y segundo por la condenación *a priori* del irracionalismo como actitud escéptica. Un confusionismo lamentable que creó más problemas a la Gnoseología que los que pretendía resolver. Ni una cosa ni otra, porque no se trata de una desconfianza en la razón humana, sino de la convicción de que el radio de racionalidad no abarca toda la realidad en sus posibilidades de expresión gnoseológica.

El estudio de los elementos irracionales de la certeza nace de la existencia de verdades que sobrepasan la capacidad estrictamente discursiva, y, por lo tanto, el *suppositum cognoscens* ha de estar dotado de otras posibilidades gnoseológicas diferentes de la razón, aunque complementarias de la misma. En esas posibilidades hay que incluir los factores *inconscientes,* que, si formalmente son extracognoscitivos, determinan ciertamente muchos mo-

dos de pensamiento, pero que se escapan a nuestro control racional. Admitimos, pues, que como sujetos gnoseológicos estamos condicionados por *complejos irracionales* e *imponderables ambientales,* que nos encuadran en una manera concreta de pensamiento, en una modalidad nacional, de grupo, de escuela, etcétera [4].

1. Bases explicativas

236. *a)* Partimos de nuestra posición radical sobre la certeza, que consideramos siempre como *actitud de la persona* partiendo de un núcleo racional. En la posición que identifica la *verdad* y la *certeza,* nuestro problema carece de sentido; pero es una matematización de la realidad gnoseológica que, además de no explicar nada, deja todo mucho más complicado.

b) No admitimos el exclusivo sentido peyorativo del término *irracional,* de muy mala fama particularmente en la Escolástica. Para nosotros dicho término señala riquezas magníficas de la persona, del *suppositum cognoscens;* determina una serie de posibilidades emocionales, pasionales, sentimentales, etc., que por no ser posible encerrarlas en esquemas lógicos y formales, por ser manifestaciones vigorosas de la vida, se llaman *irracionales;* pero ello nada tiene que ver con la definición metafísica del bruto.

c) Es necesario recordar que *la filosofía es una cosa hecha por el hombre;* es decir, que el hombre es la causa eficiente de la filosofía, pero el hombre concreto, real, condicionado por una educación y una cultura. El hombre abstracto es un impotente filosófico. El *suppositum cognoscens,* como realidad concreta y causa de la filosofía, es una síntesis de racionalidad e irracionalidad, de razón y de vida, de luz mental y de pasiones. La luz mental no es toda la realidad de la persona, pero tampoco son las pasiones una infección perniciosa de la misma, sino una parte sustancial de la vida total. De ahí que los exclusivismos tanto del racionalismo (todo luz de la mente) como del irracionalismo (todo fuerza irracional) sean inaceptables gnoseológicamente. La verdad está en la síntesis.

[4] No puede discutirse esta realidad, y en este sentido tenemos que admitir la observación de Mannheim de que con el binomio *sujeto-objeto* abstracto y matematizado, al modo de las gnoseologías clásicas, no podremos resolver el problema del conocimiento como dimensión de la persona. Insistimos en este concepto de «persona» en la raíz de la Gnoseología, ya que sólo desde él podremos afrontar con garantías suficientes los graves problemas de la certeza. Estos problemas incluyen una seria atención a los elementos irracionales de nuestros conocimientos.

Y nada hay de nuevo en nuestra posición. Aristóteles afirmaba que ningún hombre puede sostener por largo tiempo la vida de la pura razón, y por eso él y sus discípulos apreciaban la utilidad de estudiar los factores irracionales de la conducta (radicalmente del conocimiento), para llegar a una comprensión lo más completa posible de la naturaleza humana. Toda la cultura griega es una mezcla continuada de *Helios* como símbolo del culto a la razón, y *Apolo* como símbolo de la magia ritual y oficial [5].

2. La tesis del irracionalismo gnoseológico

237. Nuestra tesis, fundada en la historia de las teorías del conocimiento, *no consiste en negar la capacidad discursiva de la mente humana, sino en afirmar que la mente no puede justificarlo todo racionalmente.*

Aunque reconociendo que el término tiene mala fama y disuena gravemente en los oídos de ciertos filósofos, el irracionalismo tal como lo entendemos ni supone desprecio alguno para la razón, ni niega el conocimiento racional, ni es una forma de resignación agnóstica ante la naturaleza irracional del hombre.

Sin embargo, hay hechos claros que no pueden silenciarse en una gnoseología de la persona.

a) Racionalismo e irracionalismo anduvieron siempre mezclados en las actitudes gnoseológicas de la persona. No pocas veces las emociones y las pasiones tienen más fuerza inspiradora que la misma razón; con mucha frecuencia tiene más valor gnoseológico el *sentir* que el *saber,* como sabiamente explican los ascetas; casi siempre tiene más fuerza el *vivir* que el *teorizar.* La debilidad de la naturaleza humana, la flaca dotación intelectual de la mayor parte de los hombres, la apretada relación de nuestra vida consciente y las pasiones, nos proyectan hacia un aprovechamiento gnoseológico de los elementos irracionales, que flaquean nuestro conocimiento y lo completan.

b) La moderna Sociognoseología, al afirmar que nuestras opi-

[5] No convendría olvidar que, aunque la *racionalidad* especifique al hombre, éste es *algo más* que racionalidad: además de «racional», es *vida* y *sensación,* sin distinción real entre la «animalidad» y la «racionalidad». El hombre es más vida que razón, es más pasión que raciocinio; precisamente todo lo que más importa al hombre está *más allá* de los límites de la razón, y la configuración emocional y pasional del hombre es lo que perfila sus actitudes y su personalidad; es cierto que su inteligencia no adquiriría vuelo sin ciertas intuiciones iniciales irracionales. El racionalismo puede explicar un esquema abstracto de ciencia pura, pero fracasa en la explicación real del hombre, como fracasa el irracionalismo puro.

niones y pensamientos dependen de nuestra situación de clase, de nuestro *habitat* o de nuestros intereses particulares o nacionales, descubre una inevitable dimensión irracionalista de nuestro orbe gnoseológico. Y parece indudable que estamos sometidos en un tanto por ciento muy apreciable de nuestra vida consciente a los influjos del irracionalismo gnoseológico [6].

c) Se ha pensado poco, o quizá nada, en los fundamentos irracionales de todo sistema. Es más, un sistema racional necesita dialécticamente ciertos elementos radicales irracionales. Así, por ejemplo, la *hyle* aristotélica, el *singular material* de algún gran sector de la Escolástica, el *noúmeno* de los kantianos, etc., son condición absoluta de las respectivas sistematizaciones racionales; pero *esos elementos en sí son gnoseológicamente irracionales* [7].

d) La fenomenología ambiental acusa una clara dimensión gnoseológica irracionalista: de muchas actitudes, estilos, juicios..., no podemos dar una razón satisfactoria, sino que, a lo más, podemos decir: *esto se lleva...* La repetición obsesionante convence de la "verdad" de algo que, al ser pensado, presenta una oquedad gnoseológica impenetrable, es decir, no se puede justificar de ninguna manera. Nuestra cultura audio-visual es esencialmente irracionalista, y a ella nos hallamos irremediablemente uncidos por un conocimiento necesariamente condicionado por el irracionalismo ambiental.

3. Las raíces más profundas del irracionalismo

238. Existe un problema delicado: el de la irracionalidad gnoseológica y la crisis de la personalidad [8]. De ese problema deducimos que el *conocimiento-tópico* es el característico del irrracionalismo gnoseológico, que supone la *personalidad-número* y cambia los conceptos básicos: persona en *cosa,* sociedad en *grey,* racionalidad en *debilidad mental.*

Hay que distinguir entre la cultura como *esquema-eje* de las mentes creadoras, y el *estado difuso de la cultura* que especifica un

[6] Pensemos en la irracionalidad del «slogan», ejemplo típico de irracionalismo gnoseológico. Si Aristóteles distinguía entre lo que se «dice» y lo que se «piensa», el «slogan» consiste en un «decir» sin «pensamiento». El «slogan» ofusca su irracionalidad y su luminosidad aparente; nos empuja o nos inhibe, y hasta justifica ciertas actitudes ajenas a todo porqué racional.

[7] Son *postulados* que por su misma naturaleza no admiten justificación racional; es algo *que se pide,* sin más. Se admite, y aun no siempre, porque se funda en una «intuición sensible», que padece la oscuridad radical de la experiencia. Y es eso: una experiencia que *se da* por «evidente» y cuya justificación racional puede ser imposible. Ejemplo clásico es el célebre *postulado* de Euclides. Convendría no confundir un verdadero *postulado* con un verdadero *axioma* (véase nuestra *Crítica* p.301).

[8] *Gnoseología de la certeza* c.4 p.208.

determinado momento ambiental. En este estado difuso es donde mejor se ve el irracionalismo gnoseológico, debido a los enormes *medios de opresión gnoseológica* de los irresistibles instrumentos de difusión e información. Todos esos medios son gnoseológicamente irracionales, y aun, en varios casos, ya no se presentan como complemento del conocimiento, sino como verdaderos sucedáneos del mismo.

a) En la historia de las culturas aparece un hecho evidente: el de que en todas ellas, por muy elevadas que sean, se dan necesariamente algunos elementos irracionales, que el *suppositum cognoscens* incorpora complementariamente a su mundo gnoseológico. La cultura la hace el hombre, que además de *logos* es *corazón;* además de *razón* es *emoción* y *sentimiento.* La cultura, sin esa fusión total del hombre, y sólo con la actividad de la razón, es imposible.

Es imposible encerrar la totalidad del mundo cognoscitivo de la persona en los esquemas estrictamente racionales, como hacen los racionalismos y los intelectualismos; en ellos una madre sería incomprensible, serían imposibles el orador y el poeta, como serían inexpresables el amor, el odio, la vida y la muerte.

b) Lo que hoy se llama "humildad científica" al reconocer los "misterios" que se esconden en la naturaleza, nos afianza en la "conciencia de los límites" de la gnoseología racional. El conocer humano no agota toda la cognoscibilidad del ser, y detrás de esos límites queda el campo de lo irracional, de lo imposible de ser reducido a un esquema formal de la mente. Eso irracional lo revestimos con hipótesis jamás verificables, o lo racionalizamos convencionalmente con esquemas excesivamente fáciles y cómodos, pero que no nos dejan en la noche; por ejemplo, la gnoseológicamente incomprensible "definición" de la *materia prima,* hecha exclusivamente con purísimas negaciones; una racionalidad vacía de un elemento irracional, además de hipotético. Kant acertó cuando a las racionalizaciones fáciles y puramente dialécticas las llamó "fantasías dialécticas".

c) La historia del pensamiento filosófico pone de manifiesto que los mitos nacieron de la necesidad de racionalizar lo irracional, por lo que podemos sospechar que los primeros despertares filosóficos nacieron del choque mental con lo irracional.

De igual manera el místico camina sobre rutas irracionalistas (entiéndase el término en su más puro sentido gnoseológico):

unión mística, intuición mística, amor místico... son posiciones gnoseológicas irracionales, con tendencia a una expresión racional. La misma teología, que es racional como ciencia, es irracional (suprarracional) en su objeto; este objeto se nos da por *vía de fe,* que es una vía distinta de la racional.

239. *Nota histórica.*—No es necesario recordar que el racionalismo de Occidente, ese racionalismo que caracteriza nuestro perfil intelectual frente a los intuicionismos orientales, nació del racionalismo griego. Pero no deja de ser curioso observar la fuerte dosis irracionalista de la mentalidad griega. Así, Sócrates, que sostenía que la *areté* debería ser una *epistemé,* es decir, la virtud debe ser considerada como una rama del conocimiento, afirmaba que "oía la voz de Dios", a la vez que sostenía que las mayores bendiciones nos vienen por la locura, *diá manías,* mientras sean "locuras divinas".

Es claro que Platón fertilizó la tradición racionalista con fuertes dosis y violentos cruces de ideas míticas y mágico-religiosas. En las *Leyes* afirma que la virtud no se funda en el conocimiento, sino en un proceso de acondicionamiento o hábito, y nos es conocido el hecho de haber transformado en racionalismo muchas ideas mágicas, poniendo al servicio de fines racionales muchos ensalmos. Platón admitió el influjo decisivo de los factores afectivos en el orden del conocimiento; admite la reencarnación; en su sistema se percibe un chamanismo racionalizado, un sistema de disciplina no racional para transformar la estructura psíquica, una especie de "consagración" para conseguir el apartamiento de los goces humanos, etc... Platón no considera las pasiones como una infección perniciosa, sino como una parte necesaria de la vida de la mente, y es conocida la posición del filósofo frente a lo individual como un espeso mundo de irracionalidad, que intentó traspasar al mundo de los universales abstractos.

Aristóteles admitió el *principio-postulado* de la *hyle* como base esencial de su sistema, pero sostenía que la vida de razón pura era insostenible para el hombre, que debe mezclar su vida con la irrazón; sostenía la influencia catártica de la música, y en su teoría de los sueños son abundantes las posiciones gnoseológico-irracionales.

La *psyche* se escapa a los esquemas puramente racionales, por tener algo de divino (Sócrates), y de ahí que la cultura griega, fuera de las estrictas lucubraciones racionales, abundase en elementos irracionalistas, como, por ejemplo, los estados báquicos, el menadismo, las magias, las oreibasías, las danzas dionisíacas, los cultos orgiásticos, las teurgias, etc...

Occidente heredó ese poso irracionalista, muy visible en el perfil fáustico de nuestra mente. Ese nervio irracionalista se ve claramente en las utopías y romanticismos políticos, en los dogmatismos nacionales y nacionalistas, en las guerras y agresiones nacionales, etcétera...: todas formas de irracionalismo gnoseológico. La historia de la polemología demuestra con evidencia que, por ejemplo, todos los pacifismos han sido siempre movimientos más emocionales y pasionales que verdaderamente racionales.

Nos parece innegable el nervio irracionalista de Occidente dentro de este irracionalismo aceptable. Principalmente después de Kant, que encerró las *ideas* fundamentales de la mente humana en la zona de irracionalidad (la "razón irracional" kantiana). En Kant el irracionalismo adquiere una sólida estructura gnoseológica y alcanza un nivel de verdadera *gnosis.* Prescindiendo de las consecuencias de tal posición (irracionalismo teológico e irracionalismo humanístico), todo ello demuestra que no podemos ignorar los elementos irracionales, condicionantes y, a veces, determinantes del conocimiento humano.

4. Conclusiones gnoseológicas

240. *a)* Por consiguiente, no podemos identificar lo *irracional* con lo *absurdo.* Tampoco podemos identificarlo con lo *incognoscible.*

Todo conocimiento descansa sobre una estructura relacional, y cuando ésta falla, se nos presenta lo irracional, la intuición irracionalista, la sospecha gnoseológica, la hipótesis no siempre racional, sino irracional.

b) ¿Es posible el "discurso irracionalista"? Tomando el término en un sentido analógico, es posible hablar de un "discurso irracionalista". Pensemos en la luz mental que surge inesperadamente por el choque violento de algunas contradicciones; consideremos que en muchas de esas contradicciones, cuando llegamos a lo que se llama "la embriaguez de las ideas"; en los ídolos, las fábulas y los mitos, es indudable que se da un discurso, un proceso que, en ocasiones, nos hace desembocar en "conclusiones" inesperadas e imprevistas, porque no se sujetan a ninguna clase de formalidad lógica. No siempre llegaremos así a la verdad, pero nos parece indudable que ese discurso puede apoyarla.

Tengamos presente el *proceso del mito al "logos"* en la cultura griega; tampoco olvidemos la *magia* como correctivo real de la Ilustración griega, ni las *catádesis* o ataques mágicos que incluían ciertas actitudes mánticas y adivinatorias, iluminativas de los caminos de la verdad.

c) Podemos añadir el *valor humano de lo irracional.* Las curaciones mágicas (Esculapio, Epidauro) son el primer paso para llegar a Hipócrates. Es decir, hallamos una mezcla permanente de lo irracional y de lo racional en la gnoseología humana. Las "locuras divinas" socráticas, origen de tantas bendiciones racionales, dominaron la mente de Platón: Apolo, Dionisio, las Musas y Afrodita no abandonaron un momento las rutas luminosas del discurso platónico; y las "locuras": profética, ritual, poé-

tica y erótica, adornaron siempre y flanquearon, juntamente con los mitos, las racionalistas especulaciones del filósofo griego.

En lo que se encierra un valor humano, como ya sugiere Aristóteles. Podemos afirmar que lo que se nos presenta como exclusivamente racional o como terriblemente racional, ni nos emociona ni nada nos dice a los hombres. Los elementos irracionales de la experiencia y de la conducta humanas son lo que dan colorido y pasionalidad a nuestro conocimiento; es lo que da fuego y calor al frío proceso de la razón. El riquísimo mundo del amor es el mundo de la irracionalidad más hermosa y misteriosa del hombre. Es un ejemplo entre infinitos.

241. *d) Razón gnoseológica de lo irracional.*—La irracionalidad como razón de muchas actitudes humanas está fuera de toda discusión. El paulino *hago lo que no quiero y dejo de hacer lo que hacer quisiera,* es una prueba palmaria y muchas veces dolorosa.

Pero ¿es ésa una verdadera actitud gnoseológica? Por lo menos hay que decir que lo es en el sentido de que flanquea necesariamente y margina inevitablemente el mundo del conocimiento; tanto, que podemos afirmar que la irracionalidad en el sentido explicado tiene una expresión gnoseológica como determinante de la conducta humana y de las actitudes directamente cognoscitivas.

También es verdad que la pasionalidad ejerce un positivo influjo en las posibilidades de la mente, que siempre creerá ver mejor y conocer mejor aquello que ama o que odia. Hay que reconocer que los más rígidos raciocinios adquieren valor o pierden fuerza, según el enfoque de la pasionalidad concomitante.

e) Supuesta nuestra posición sobre la certeza como *actitud de la persona,* la certeza no puede explicarse satisfactoria y adecuadamente por la pura abstracción matematizante *sujeto-objeto,* porque rebasa ampliamente ese esquema demasiado simplista del racionalismo intelectualista; esa identidad abstracta puede explicar la *verdad,* pero no la *certeza.*

Se necesitan, pues, otros elementos. Considérese, por ejemplo, el caso de las certezas no *evidentes* y a la vez inconmovibles; se trata de certeza de deficiente o nula visibilidad lógica, pero de enérgicas actitudes de solidez y firmeza. En esos casos se hace palmaria nuestra explicación; se ve claramente que en nuestras posiciones gnoseológicas influyen decisivamente ciertos factores llamados *inconscientes, ambientales, no racionales,* etc., que

provocan ciertas actitudes gnoseológicas que serían absolutamente imposibles sin ellos.

La nueva Gnoseología, fundada no en la abstracción racionalista-cartesiana e intelectualista, sino en la realidad de la persona como *suppositum cognoscens,* admite esos factores, que, si son directamente incontrolables, pueden ser pensados indirectamente.

Copiemos unas palabras, francamente iluminadoras de este problema, y las acaba de escribir Maritain:

"Tampoco olvido que, aun en su trabajo y sus investigaciones más racionales, el intelecto humano (porque es un intelecto que extrae su alimento del mundo sensible) está, para trabajar bien, socorrido y estimulado, mucho más a menudo de lo que los filósofos y los sabios quieren confesar, por *intuiciones* o relámpagos de la imaginación surgidos al azar del camino, de improviso, al azar de la vigilancia de los sentidos o del instinto poético, o nacidos en la noche del inconsciente..." [9]

N. Hartmann es el gnoseólogo que modernamente abordó más directamente el problema del irracional gnoseológico, creando una metodología específica para su investigación. Hartmann intenta investigar los límites de lo racional, los límites máximos, para desde ellos alcanzar la zona de lo transinteligible o irracional.

En síntesis, afirma Hartmann que los rebordes últimos de lo racional están determinados por las mismas posibilidades del conocimiento; y éstas están condicionadas tanto por la estructura del conocimiento como por el propio sujeto real. Con esto descubre Hartmann dos series de estructuras: las *gnoseológicas* y las *ónticas.*

Las estructuras *gnoseológicas* son las "condiciones de la ra-

[9] *El campesino del Garona* (vers. esp., Bilbao 1967) p.156. La dificultad para penetrar en la *gnoseología de lo irracional* proviene principalmente de las ilusiones ofuscantes de la «evidencia», contra las que avisó seriamente Balmes. Esas ofuscantes ilusiones provienen a su vez del ilusionismo recionalista cartesiano. Según Balmes y Newman, no parece que esa «evidencia» extienda su radio de acción a la totalidad absoluta de todo el campo gnoseológico. Otra dificultad nace de que usamos sin suficiente distinción y en bloque muy confuso los términos *pensar, saber, pensar directamente, conocer,* etc. Kant ya distingue entre *pensar* y *conocer,* y así la *cosa-en-sí* es objeto del *pensamiento,* aunque caiga fuera del *conocimento.* Por lo tanto, cabe preguntarnos si lo que *pensamos* es siempre verdaderamente racional. *Saber* indica un conocimiento-término; *pensar* puede suponer una abundante dosis de subjetividad, y casi siempre la supone, en la que intervienen elementos auténticamente irracionales; *conocer* se reduce a casi una primera *noticia* como comienzo de ulteriores manipulaciones mentales y gnoseológicas. La mayor precisión en la nomenclatura nos iluminaría sobre el problema de lo *irracional gnoseológico.* La herencia aristotélica nos impuso la irracionalidad de la materia; hoy la irracionalidad hay que ponerla en la cuenta del sujeto. Además, nuestras facultades no son un «infinito gnoseológico»; son facultades de una realidad concreta, de una *persona,* estructurada de una determinada manera por la educación, la cultura, la incultura, el medio, etc. La Gnoseología ha de tener muy presentes esas condiciones reales y concretas del *suppositum cognoscens.*

cionalidad", y quedan convertidas en criterio gnoseológico; mientras que las estructuras *ónticas,* o del ser puro, que se conformen con las gnoseológicas, nos darán un conocimiento racional del ser; mas cuando no se acomoden, entonces quedarán sumidas en el foso oscuro de lo irracional. El problema, pues, está en la adecuación o inadecuación entre ambos órdenes de estructuras.

Hartmann no ve otro camino para el descubrimiento de lo irracional gnoseológico que la *reducción;* y ésta viene a ser como una *reinversión* del conocimiento sobre sí mismo o, más exactamente, sobre sus estructuras y categorías condicionantes, con el fin de descubrir los límites de lo racional en las categorías *gnoseológicas,* y así determinar las categorías *ónticas* que les sean disconformes.

Mérito es de Hartmann el haber intentado descubrir un método gnoseológico de lo irracional. Pero la investigación hartmanniana queda bastante en la oscuridad, lo mismo que sus conclusiones, por la imprecisión en que constantemente se mueve. El mismo concepto de *irracional* resulta muy impreciso y neblinoso, ya que parece afirmar que lo *irracional* es lo que queda más allá de determinadas formas o categorías, con lo que fracasa todo intento de representación (cf. *Grunzüge einer Metaphysik der Erkenntnis y Grundlegund der Ontologie).*

Cf. DE ALEJANDRO, J. M., *Crítica* p.375 n.542; *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento vol.23 (1967) 437; GIRARDI, J., *Les facteurs extraintellectuels de la connaissance:* Rev. Phil. de Louvain (1964) p.318; SAWICKI, F., *Das Irrationals in den Grundlagen der Erkenntnis:* Phil. Jahr. 41 (1928) 284; DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional:* Rev. de Occidente (vers. esp., Madrid 1960).

CAPÍTULO XIV

MEMORIA Y FANTASIA

(Notas gnoseológicas)

SUMARIO: Nociones fundamentales.—El problema gnoseológico de la memoria.—Solución gnoseológica.—Observaciones.—Nota gnoseológica sobre la fantasía.

243. La memoria no es en sí misma una *fuente de conocimiento,* ya que por la imaginación no se nos da nada gnoseológicamente *nuevo.* Sin embargo, y hablando en un sentido muy amplio e impropio, puede considerársela como una fuente de conocimiento, no sólo porque es la memoria una ayuda gnoseológica, sino, muy principalmente, porque sin la memoria no tendríamos actualmente algunos conocimientos, que se apoyan directamente sobre ella. Es evidente que un proceso raciocinativo se apoya en la memoria, y sin la memoria la ciencia sería imposible. De ahí su importancia en la investigación gnoseológica, y de ahí el que con toda razón podamos preguntar cuál es el valor gnoseológico de la memoria. Vamos a exponer brevemente la esencia del problema, ateniéndonos exclusivamente a su aspecto gnoseológico y prescindiendo de las condiciones y leyes psicológicas de la memoria.

NOCIONES FUNDAMENTALES

1. Por *memoria* entendemos una facultad cognoscitiva (más bien una cualidad del mismo entendimiento), cuyo objeto son las afecciones subjetivas y los conocimientos *pretéritos,* reconocidos formalmente como *pretéritos.* Para que se dé este fenómeno cognosctivo han de darse las siguientes funciones:

> *conservación* en esa facultad de los conocimientos tenidos;
> *reproducción* de los mismos por reminiscencia, evocación, etc;
> *reconocimiento* de esos conocimientos como *pretéritos;*
> *localización* en un momento de mi vida consciente anterior.

De estos cuatro elementos, el gnoseológicamente más importante es el *reconocimiento,* parece que es el elemento *esencial* de la memoria; la *localización* es más bien una perfección que hace que el *dato de memoria* sea pleno y perfecto.

244. 2. Supuesta esta noción esencial, la memoria se nos presenta gnoseológicamente múltiple:

a) la *memoria sensitiva,* o la representación de nuestras sensaciones y de sus objetos, sensaciones siempre pretéritas, sin acompañamiento de juicio;

y la *memoria intelectiva,* que reproduce conceptos ya tenidos y los reconoce, con el acompañamiento de un juicio.

b) Se da una *memoria espontánea,* natural y con completa

independencia de la voluntad; y una *memoria voluntaria* que depende de un esfuerzo e influjo de la voluntad.

El problema psicológico de la memoria es complejo, sin poder determinar si la memoria es una facultad distinta del entendimiento o es una cualidad del mismo. Nuestra opinión es que se trata de una cualidad del mismo entendimiento, que posee la facultad de *recordar* sus propios actos.

Gnoseológicamente nos limitamos a la memoria *intelectiva*, tanto *espontánea* como *voluntaria*, y más concretamente fijamos la cuestión en los *juicios de memoria*, es decir, los formados con ocasión del ejercicio de la memoria y con su objeto. Este es el problema gnoseológico propiamente dicho; por lo tanto, no negamos que en la memoria puramente *sensitiva* hallemos mayor perfección en muchos actos de memoria animal; por lo mismo afirmamos que la memoria sólo puede predicarse *analógicamente* del hombre y del bruto.

3. *Los datos de la memoria.*—Se entiende por *dato de la memoria* cuanto por ella se recuerde, todo cuanto en la memoria aparece. Pero esto supone ciertas determinaciones gnoseológicas:

a) *datos propios:* es el hecho psicológico y su sujeto como pretéritos: por ejemplo, recuerdo haber *visto* Roma; la *visión* es el dato estrictamente propio;

datos impropios: son los objetos del hecho psicológico de memoria, como en el ejemplo anterior, la *ciudad* que he visto;

b) *datos directos;* aquellos que la memoria presenta inmediatamente, o sea los *datos propios;*

datos indirectos: los que presenta la memoria apoyada en otros y, por lo tanto, no inmediatamente, es decir, los datos impropios;

c) *datos inmediatos:* los presentados en sí mismos por la memoria como pretéritos, sin apoyo ninguno gnoseológico ni ningún raciocinio;

datos mediatos: los presentados, pero con el apoyo de un raciocinio y de otros datos de memoria.

Problema gnoseológico de la memoria

245. En la investigación gnoseológica entendemos por *valor objetivo* el valor *real* de la relación intrínseca de un sujeto y un predicado. Ese valor *real* como *valor objetivo* se da cuando dicha relación no expresa un modo subjetivo de pensar o de conocer, sino un hecho, una realidad contingente que se realiza independientemente de mi modo de pensar y de las leyes de mi pensamiento; es una relación que se me impone y me obliga a afirmar algo concretamente.

Esta noción elemental de objetividad gnoseológica plantea un problema en los conocimientos de memoria, de gran importancia, dado el papel que la memoria desempeña de nuestro mundo cognoscitivo.

1. *El problema. a)* Parece indudable que se dan errores de la memoria o, por lo menos, la memoria nos induce a frecuentes errores; tanto, que son continuas las quejas por nuestros *fallos* de la memoria;

b) aun prescindiendo de este hecho, no aparece claro cómo la memoria puede llegar gnoseológicamente a un objeto *ya pasado*, que *no existe*, y que por lo tanto ni puede ser conocido *inmediatamente* (porque ya no existe), ni *mediatamente* (ya que la memoria no es una facultad discursiva).

c) Insistiendo en los *errores* de la memoria, es indudable que son un hecho innegable, ya que se dan:

errores por silencio, cuando la memoria calla, no recuerda ni reconoce;

errores de falsa atribución, cuando la memoria mezcla los datos, los atribuye a diferentes objetos, o incluso cree recordar lo que no ha conocido nunca;

errores interpretativos, sea con relación al objeto (creo recordar haber visto a este señor sin haberlo visto jamás), con relación a la localización a determinados adjuntos y circunstancias, etcétera.

Todo esto indudablemente plantea un problema gnoseológico sobre los conocimientos de memoria.

Admitimos plenamente los hechos; sin embargo, conviene, ya desde el principio, distinguir con toda precisión entre los *errores formales de la memoria como tal* y los *errores del sujeto que tiene memoria.* En el primer caso se trataría de *errores directos de la memoria;* y no así en el segundo caso, ya que los errores serían *directos* del *suppositum cognoscens*, y, por lo tanto, gnoseológicamente es posible un error del sujeto o *suppositum* con un dato cierto (no erróneo) de la memoria.

Pero ¿los datos de la memoria son objetivos?; ¿puede arrastrar al entendimiento a un juicio erróneo? El juicio erróneo,

¿tiene su razón gnoseológica en la memoria cuando se trata de objetos pretéritos?

246. 2. *Indicaciones históricas.*—La historia de la gnoseología de la memoria indica claramente que el problema no presenta una solución clara. Indiquemos los pasos principales.

a) Extraña es la solución de que en el acto de memoria tenemos una intuición real y actual del hecho u objeto ya pasados; es la solución de Occam, Reid y algunos más: *tengo la intuición presente de mi pasado.*

Es extraña semejante posición, y más como explicación gnoseológica de la memoria, pues implica una flagrante contradicción: la intuición *real* y *actual* de un objeto *ni real ni actual.*

b) Según otros gnoseólogos, en un acto de memoria se da una comparación entre la *representación actual* de un objeto, por ejemplo, la catedral de Compostela, y la *representación del mismo objeto ya tenida* en otra ocasión; por esta comparación percibimos la identidad específica de ambas representaciones.

Esta explicación, sin saber exactamente qué es lo que quiere explicar, es sencillamente falsa, porque una *representación pasada y tenida* en otra ocasión y en otro tiempo, ya no se tiene, *no existe,* y nos quedamos sin representaciones que comparar.

c) Responden algunos que la comparación se da entre la representación *actual* y la *pasada,* pero *reproducida por la fantasía;* por esa reproducción veo la identidad de ambas representaciones.

La inclusión de la fantasía complica la explicación gnoseológica; por eso distinguimos dos casos:

no se da actual presencia del objeto: en este caso tampoco se da *representación actual,* y la comparación se hace imposible;

se da actual presencia del objeto, y en este caso:

no nos consta con toda certeza de la duplicidad de la representación, a saber, la *actual* y la *reproducida;* porque si nos constara de la duplicidad de la representación, y además nos constara con certeza la identidad de ambas representaciones, ¿cómo nos consta que la representación reproducida es realmente pretérita? El problema queda íntegro.

d) Se da una comparación entre los caracteres de la representación actual (de la que se vuelve a preguntar si realmente fue en mí pretérita) con los caracteres de las *sensaciones* e *imágenes* de la fantasía; al apreciar las diferencias, entonces deduzco que la representación fue *pasada.*

Esta explicación de la gnoseología de la memoria suele llamarse *teoría del contraste;* pero tampoco resuelve el problema.

Como tampoco lo explica satisfactoriamente la memoria intelectiva. Principalmente porque va contra un hecho básico: en nuestra conciencia no aprehendemos ningún género de comparación; en la imagen reproducida y sin duda de ninguna clase, conocemos la representación *pretérita,* ya tenida en otra ocasión.

Además, esta explicación deja intacto el problema, a saber: ¿qué es y qué vale esa impresión representativa tenida en otra ocasión?

Como se ve no es fácil la explicación, y pertenece a los psicólogos explicar el mecanismo de este hecho, investigando si se da alguna reviviscencia de alguna *especie cognoscitiva* que quedase como adormecida en la facultad, y que revive o se excita con un acto de mi actualidad consciente gnoseológica.

La dificultad real ha llevado a algunos a afirmar que nosotros no podemos conocer nada pretérito *como pretérito* a no ser por el *instinto* y la *fe.* La memoria es un hecho, indudablemente; pero no pertenece íntegramente a la Gnoseología.

Solución gnoseológica

247. *Dificultad metodológica.*—Se hace imposible una demostración estricta del problema, ya que ninguna demostración puede establecerse sin apoyarnos en la misma memoria; la demostración supondría la solución del problema [1].

Por otra parte, la veracidad de la memoria es un dato intuitivamente evidente que se impone por sí mismo; cualquier demostración como *mediata* oscurecería la evidencia *inmediata* de la memoria [2].

a) Hemos de distinguir entre la *memoria* en sí misma y el *hombre que tiene memoria;* y

hemos de distinguir asimismo entre error *positivo* y error *negativo.* Sin detenernos en el error *positivo,* el error *negativo* consiste en una negación de la mente, inclinada a negar lo que ignora o no conoce sino oscuramente; es un error impropio gnoseológicamente.

b) Por lo dicho, la cuestión gnoseológica no puede plantear-

[1] Pesch-Frick, *Inst. Log.* I p.428.

[2] J. Rickaby, *The first principles of knowledge* p.368. Como se ve nos hallamos dentro del método general de la Gnoseología, en la que hay que resolver las cuestiones fundamentales por la reflexión crítica.

se desde el punto de vista de una *comparación* estricta. El conocimiento pasado *ya no existe,* y sólo poseemos un conocimiento *actual,* es el acto de memoria *actual.* Por lo tanto, parece que el problema ha de plantearse desde el punto de vista del *reconocimiento,* y no de un estricto conocimiento, porque no se trata del conocimiento de un objeto *nuevo.* Ese reconocimiento gnoseológico, aun como recuerdo, es necesariamente actual, y es ilusorio el *volverse atrás,* porque siempre se tratará de actos *actuales.*

Esto supuesto, podemos plantear las siguientes proposiciones:

PRIMERA PROPOSICIÓN: *Desde el punto de vista del "suppositum cognoscens" como la persona-sujeto del conocimiento, se dan errores de la memoria, y ésta puede inducir al entendimiento a juicios erróneos.*

La proposición no ofrece dudas si tenemos en cuenta que es un hecho de experiencia gnoseológica que:

la *conservación* de los datos no siempre es completa;

la *reproducción* no siempre es fiel y exacta o por exceso o por defecto;

el *reconocimiento* se hace, por eso mismo, imposible o impreciso;

la *localización* es no pocas veces imposible.

Estos fallos gnoseológicos en las funciones rememorativas de la persona-sujeto ciertamente pueden determinar juicios erróneos; y ello es evidente, tanto *a priori* por las razones indicadas como *a posteriori* por la indudable experiencia.

SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Entendida la memoria en sí, y separada por abstracción del "suppositum cognoscens", los juicios sobre los datos inmediatos de la memoria son objetivamente ciertos.*

Estamos en la hipótesis de la memoria como tal y de los errores formales de la misma; en esta hipótesis no parecen posibles tales errores. Pero ya indicamos la dificultad metodológica de la prueba, porque ninguna demostración es posible sin el apoyo de la memoria. Por lo tanto, tenemos que reflexionar sobre los mismos datos inmediatos de la memoria.

Pongamos la representación concreta de un *objeto externo,* por ejemplo, un edificio, un amigo, un hecho, una poesía, etc.

Añadamos la representación de un *objeto interno,* como un

dolor de estómago, la sed, etc., y en ambas hipótesis, externa e interna, formulemos los juicios correspondientes.

En estas dos hipótesis puede darse una doble modalidad: *a)* que *no esté* presente el objeto representado; *b)* que realmente lo esté de nuevo.

Pues bien; por reflexión conocemos *inmediatamente* y con certeza que ya *en otra ocasión* tuvimos esta misma representación; y esto lo conocemos tanto sin discurso mental alguno como sin comparación con ninguna otra representación. Además, lo conocemos *infaliblemente.*

En este caso se da:

una *intuición real* de mi acto de recuerdo o memoria en sí mismo, sin el auxilio de un medio *ex quo;*

una *aprehensión clara* de mi misma aprehensión, es decir, aprehendo que recuerdo con evidencia; y consiguientemente conozco:

la *rectitud* de mi memoria como acto; la *rectitud* de mi memoria como facultad, y la *infalibilidad* de mi recuerdo.

La memoria como *reproducción* no puede dar más de lo que tiene, ni tampoco menos; y lo que da, nos lo da por intuición.

TERCERA PROPOSICIÓN: *La memoria por sí misma no puede inducir al entendimiento a error positivo.*

a) El acto de memoria se constituye por la *reproducción* y el *reconocimiento* de un conocimiento pretérito; y esa *reproducción* y *reconocimiento* no pueden ser falsos, por la sencilla razón de que ni una ni otro constituyen propiamente un juicio: la *reproducción* no es más que un concepto de un objeto anteriormente conocido; el *reconocimiento* es un puro acto aprehensivo y no judicial.

b) Desde el punto de vista humano, hay que afirmar que la memoria, y una memoria no falaz, es absolutamente necesaria para el desarrollo normal y armónico de la vida del hombre; ello es evidente, tanto en la vida particular e individual como en la pública y social. Es un hecho que la pérdida de la memoria imposibilita nuestra vida humana e implica una especie de amencia; sin memoria, la vida humana se haría imposible, y sin la conciencia de la seguridad de esa memoria, también.

OBSERVACIONES

248. 1. Sin embargo, es un hecho innegable el fallo frecuente de la memoria, y nuestra propia experiencia nos confirma en este hecho.

En efecto, el hecho es innegable; pero podemos decir que, gnoseológicamente, se trata de un error *per accidens.* Se dan errores en la memoria, es decir, en el sujeto que tiene memoria; y esos errores son: o *por silencio,* o por *indebida atribución,* o por *falsa interpretación.* Mas es evidente que esos motivos manifiestan que se trata de errores, no de la memoria directamente, sino del sujeto que tiene memoria; es decir, se trata de errores *con ocasión de la memoria (per accidens),* aunque vulgarmente se llamen *errores de la memoria.* Con esto no queremos decir que hayamos de aceptar sin control gnoseológico los datos de la memoria; ello supondría un paso hacia el error por la precipitación del juicio.

2. ¿Qué tipo de certeza nos da la memoria? Por lo dicho es claro que es una certeza *inmediata,* porque inmediatamente de producirse el recuerdo se da la percepción, sin otro medio alguno.

3. Los lógicos hacen algunas prudentes advertencias sobre el uso de la memoria:

a) no podemos negar los elementos silenciados por la memoria, a no ser que se presenten razones positivas para ello o la misma memoria ofrezca positivos elementos para la exclusión;

b) hay que distinguir con toda precisión entre los *datos de la memoria* y los *datos de la imaginación,* que suelen acompañar a los de la memoria o se forman en la fantasía con ocasión de un acto de memoria;

c) cuando la reproducción es oscura y el reconocimiento dudoso o equívoco, la prudencia gnoseológica impide todo juicio; esta falta de prudencia explica los errores de la memoria;

d) hay que atender a cada acto de memoria en sí y a sus circunstancias singulares y concretas; el amontonamiento de diversos actos o de diversas circunstancias destruye el testimonio gnoseológico de la memoria.

Podemos, en resumen, formular la siguiente ley gnoseológica: *la memoria ni es causa directa ni ocasión de error si se afirma sólo y exclusivamente lo que ella nos da y del mismo modo en que nos lo da.*

NOTA SOBRE LA FANTASÍA

249. Se da una íntima conexión entre la memoria y la fantasía que, gnoseológicamente, se convierte en una fuente de errores, específicamente de la fantasía. Esto independientemente del importante papel que la fantasía desempeña en el conocimiento humano, como se explica en Psicología.

La *fantasía* es una facultad sensitiva que reproduce y presenta al entendimiento las imágenes de las realidades sensitivas, desde las que el entendimiento asciende por abstracción hasta la formación de los conceptos ideales o *universales,* y al mismo tiempo aplica los conceptos a las realidades singulares.

Kant hizo de la fantasía una facultad sensitivo-intelectiva, de naturaleza desconocida, y cuya finalidad era unir los fenómenos de la sensibilidad con los conceptos puros del entendimiento.

Fichte eleva la fantasía a ser la facultad cumbre entre todas las del hombre, y la más noble de todas. En general, las corrientes idealistas conceden a la fantasía un puesto preeminente en el conocimiento, aunque por *fantasía* suelen entender una facultad maravillosa, compuesta misteriosamente de sensibilidad y espiritualidad.

Su realidad psicológica es mucho menor, pero ciertamente es una facultad sensitiva enriquecedora del conocimiento, por la necesaria concomitancia de imágenes con que estructuramos todo nuestro mundo gnoseológico.

Gnoseológicamente es cierto que la fantasía o imaginación acompaña necesariamente todos nuestros actos cognoscitivos, incluso los más abstractos.

Sin embargo, gnoseológicamente la fantasía presenta una movilidad e inestabilidad que provoca frecuentes ocasiones de error, y no raras veces se impone al mismo conocimiento, provocando el *mito,* confundiendo lo real con lo imaginado.

Decimos *ocasión de error,* porque la fantasía o imaginación *por sí misma* no puede equivocarse. La razón gnoseológica es evidente: no es una facultad de *juzgar,* y, por lo tanto, las imágenes producidas no son referidas por ella a la realidad, como en el caso de la memoria. Por lo tanto, el *error imaginativo* dependerá de una atribución de la que es incapaz la fantasía, y de

la que sólo es capaz el sujeto total que posee fantasía. Pero su movilidad y su fuerza reproductiva imponen una prudencia gnoseológica muy acusada.

Bibliografía

STO. TOMÁS, *S. Th.* I q.89 a.6; P. SOLLIER, *El problema de la memoria* (Madrid 1902); J. RICKABY, *The first principles of knowledge* p.366; A. NIC. KERTEZS, *Doctrina S. Augustini de memoria mentis* (Roma 1944); H. VALLON, *Les mécanismes de la mémoire* (París 1951); MANZANEDO, M., *Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias:* Rev. de Fil. (Madrid, julio-diciembre 1965); G. DURAND, *Les Structures antropologiques de l'imaginaire:* PUF (París 1963); ID., *L'Imagination symbolique:* PUF (París 1964); S. BRETÓN, *Présence et représentation. Essai sur l'imaginaire:* Archivio di Fil. (Padova 1962); MIRCEA ELIADE, *Mythes, rêves et mystères* (París 1957); J. NAUD, *Imagination et philosophie:* Sciences Eccle. 19 (oct.-déc. 1967) fasc.3.

CAPÍTULO XV

GNOSEOLOGIA DE LA SENSACION

SUMARIO: A) Noción de sensación.—B) Naturaleza de la sensación.—C) Gnoseología de la sensación: el problema gnoseológico: *a)* la evidencia en la sensación; *b)* la existencia del mundo exterior, los hechos fundamentales; *c)* los valores gnoseológicos: la verdad y la certeza en los sentidos; el error en los sentidos.—D) Ulteriores determinaciones.—E) Proposiciones gnoseológicas.

250. El problema del conocimiento sensible presenta una seria dificultad gnoseológica. Desde Platón, que negó a los sentidos toda certeza, las teorías han basculado violentamente desde los extremos empirismos hasta los extremos idealismos. El equilibrio intentado por Aristóteles ni fue generalmente admitido ni fue estructurado sólidamente hasta muy tarde. La Escolástica medieval, aun sosteniendo denodadamente la dualidad *alma-cuerpo,* unidos en una unidad sustancial y completa, encontró mucha dificultad en explicar satisfactoriamente el *conocimiento sensitivo,* tanto en su génesis psicológica como en su valor gnoseológico. La duda y equivocidad medieval (cuya expresión más pintoresca fue la de que el alma encerrada en el cuerpo miraba por los "ojos de cerradura" que eran los sentidos) llegó a Descartes, quien, con su dualismo antropológico, entregaba el problema al mundo moderno con la casi absoluta imposibilidad de resolverlo; los empirismos puros son un ejemplo de una insuficiente explicación. Ambas corrientes gnoseológicas descoyuntan el *suppositum cognoscens* como sujeto absoluto gnoseológico.

Añadamos, preliminarmente, que sobre la gnoseología de la sensación se cierne una especie de "maniqueísmo gnoseológico", por el alegre abuso del tópico del *error de los sentidos,* originado por una especie de *angelismo intelectual* platónico, gnoseológicamente impoluto e intocado por la monstruosidad del error, que habrá de cargar en la cuenta de los sentidos, responsables reales por la crasitud y opacidad de la materia de que están compuestos. Ni *maniqueísmos* ni *angelismos,* sino una justa y prudente distribución de responsabilidades gnoseológicas.

A) ***Noción de sensación***

251. Es necesario aislar con todo cuidado el objeto de la sensación desde el punto de vista gnoseológico.

No tratamos del problema genético o psicológico del conocimiento sensible. Admitimos plenamente las proposiciones siguientes:

la sensación es una operación del compuesto sustancial alma-cuerpo, que se consuma en el sistema nervioso;

la sensación depende intrínsecamente, como de causa material o sujeto, del sistema nervioso, y de éste mismo como causa eficiente.

Sin embargo, la investigación gnoseológica no depende de estas proposiciones psicológicas, ya que los valores *certeza-verdad-error* son ajenos en sí a la causalidad ontológica de la sensación.

Pero prescindimos asimismo de toda sensación que se agote en su pura entidad psicológica y carezca de *realidad representativa,* por caer fuera del campo gnoseológico. Así, todas las sensaciones *afectivas,* como el dolor, el placer... (decimos *siento dolor);* todas las *apetitivas,* como sed, hambre... (decimos *siento hambre),* caen fuera de toda problemática gnoseológica, ya que carecen de toda verdad gnoseológica, aunque posean la verdad ontológica de las mismas en mí.

Por lo tanto, hablamos exclusivamente de las sensaciones estrictamente *representativas,* es decir, de aquellas que fenomenológicamente podemos describir así: *las sensaciones gnoseológicas son aquellas que, mediante la previa y actual inmutación de un órgano por la acción directa del objeto, suscitan en mi conciencia el conocimiento concreto e inmediato de una realidad material, extensa y actualmente presente.*

Esta primera noción de sensación como *unidad gnoseológica* ha de entenderse sin el menor indicio de *univocidad* con la sen-

sación de los seres irracionales. Si en la parte *material* pudieran coincidir la sensación del hombre y el bruto, e incluso ser más perfecta la del segundo, no coinciden en su parte *formal,* ya que en la sensación gnoseológica no se da la sensación estrictamente pura, sino que está completada por otros elementos no sensitivos, por lo que se convierte en sujeto de certeza.

252. *La sensación como experiencia.*—Es un mérito de la filosofía aristotélico-tomista el haber descubierto la verdadera naturaleza del *suppositum cognoscens,* en el que los sentidos no solamente no son un obstáculo al conocimiento intelectual, sino que se convierten en una condición-causa absolutamente imprescindible: "el entendimiento, aunque se le suponga ya en posesión de la especie impresa, no puede actuar sin el acompañamiento de los sentidos"; "el conocimiento intelectivo es muy limitado e imperfecto y depende extraordinariamente del sentido; tanto, que sin su ayuda no puede dar un paso con seguridad y firmeza..."[1]

La gnoseología de la sensación viene a destruir el *angelismo intelectualista,* y Santo Tomás aniquiló fríamente el dicotomismo platónico: los sentidos son fuentes de error; la inteligencia, fuente de la pura verdad. Hay que admitir una positiva e inmediata (y gnoseológicamente intrínseca) colaboración de los sentidos en el campo gnoseológico, no solamente para proporcionar la *materia* de los juicios, sino también para criticar la misma capacidad de juzgar; hay que admitir, como razón criteriológica *sine qua non,* la llamada por Santo Tomás *resolutio in sensibilia,* que es como la prueba definitiva del estado normal gnoseológico del *suppositum cognoscens*[2].

Los sentidos, pues, quedan incorporados esencialmente a la función cognoscitiva intelectual[3], operándose una mutua inserción gnoseológica, no confusionismo ontológico: la inserción del sen-

[1] SUÁREZ, *De anima* VI 6,6: DM I 6,29.

[2] *S. Th.* I q.84 a.8; II-II q.173 a.3; q.154 a.5 ad 3; *De verit.* 12,3,2. Añadamos algo gnoseológicamente muy importante: la misma capacidad de raciocinio es una imperfección: «defectus quidam intellectus est ratiocinatio» (CG I 57,8); y contra el *angelismo intelectual* platónico o simplemente racionalista, véase esta afirmación que pudiera escandalizar a no pocos: *rationales est differentia animalitatis et Deo non convenit* (cf. I d.25 q.1 a.1 ad 4). Lo que limpiamente dice el Angélico es que la racionalidad es del género de animalidad. Quizá el cartesianismo ha hecho olvidar estas dimensiones gnoseológicas.

[3] El alma necesita del cuerpo para su misma perfección cognoscitiva, ya que el conocimiento humano se ha de *espacializar* y *temporalizar* en una individualización concreta. Esa dimensión espacio-temporal sólo se consigue con la cooperación material de los sentidos. Por eso, los sentidos, comparados con las demás cosas, son como espíritu, aunque comparados con el espíritu son como una cosa; pero de ellos depende la perfección inteligible. Cf. *De verit.* I q.55 a.2; *De anima* a.15 y 20.

tido en la inteligencia y de la inteligencia en el sentido; debido a ello, la sensación humana se llama gnoseológicamente *experiencia.*

La *experiencia* o la *percepción* es un complejo *gnoseológico-sensitivo* que rebasa los límites de la sensación, y en el que se da la presencia necesaria de la inteligencia, por la que el conocimiento sensitivo colabora tanto en el conocimiento del ser como en el conocimiento de las cosas.

La *percepción* o *experiencia* más sencilla implica elementos de muy diversos órdenes y estrechamente coordinados.

La sensación nos proporciona *datos,* la percepción *cosas.* Por la sensación recibimos una serie de datos sensibles coordinados entre sí y estrechamente asociados; la sensación me da bloques sensitivos. Pero percibimos siempre *algo más* que esos bloques; por ejemplo, percibimos una cosa: por ejemplo, una *mesa,* un *automóvil,* porque en ese bloque se realiza la idea de *automóvil* o de *mesa.* La experiencia se acerca así al dominio de la inteligencia, porque la experiencia o percepción es suma de sensación e inteligencia; en ella se unen el empirismo de las sensaciones y la lógica del pensamiento; es verdad que sin la sensación la idea no hubiera nacido, pero sin la idea la sensación sería gnoseológicamente ciega. De donde se deduce que el arranque gnoseológico del conocer humano está en la percepción, no en la sensación pura: el sujeto de la sensación son los *sentidos,* mientras que el sujeto de la percepción es el *suppositum cognoscens.* En otros términos, por la *sensación* conocemos el *sensible "per se"*; por la *percepción,* el *sensible "per accidens".*

La sensación humana está impregnada de inteligencia, está cuajada de pensamiento; y aunque es verdad que sobre éste carga la responsabilidad gnoseológica, también es verdad que, aun como certeza, depende el valor del conocimiento intrínsecamente de los sentidos: "si los sentidos pudiesen equivocarse, se acabaría toda certeza científica, incluida la filosófica, que tiene su origen en la sensación", afirma Suárez[4].

Determinado así el nivel gnoseológico de la sensación, se ve claramente que el subsuelo de esta doctrina está tanto en la teoría de la unión sustancial del alma y el cuerpo formando un *unum per se,* como en la teoría metafísica del *acto y la potencia,* según la cual la facultad ha de ser preparada por una determinación

[4] *De anima* III 10,50.

(species) producida en ella por el objeto y que, sin ser conocida en sí, es necesaria para conocer.

En el *suppositum cognoscens,* por lo tanto, no se dan fosos infranqueables, sino una íntima y sustancial cooperación entre las partes componentes. El rompimiento de esa unión ontológica y colaboración funcional de las partes es lo que determina el período criticista de la filosofía; nacen los extremismos del idealismo *(mentalismo* exagerado) y del empirismo *(sensismo* exagerado), quedando el problema sin resolver por la destrucción del *suppositum cognoscens.*

B) *Naturaleza de la sensación*

253. Aristóteles había definido la sensación como una reacción del sujeto como respuesta inmediata a la acción de un objeto material sobre un órgano; la sensación es como un acto común del sensible y del sujeto que siente. La sensación es siempre proporcional al agente sensible; de la objetividad de esa sensación en el objeto que la produce, no se plantea ningún problema; es un dato directo e inmediato de la espontaneidad cognoscitiva.

Los estoicos ya distinguen muy claramente entre la sensación pura y la percepción. Mientras la primera es principalmente un fenómeno fisiológico y pasivo, la segunda implica una adhesión del espíritu, un asentimiento a una representación; es una actitud gnoseológica activa.

Prescindiendo por el momento de las dificultades escépticas, es en Descartes donde surge la verdadera problemática gnoseológica de la sensación, muy principalmente por la disolución psicológica del sujeto del conocimiento.

Descartes encerraba demasiado al sujeto dentro de sí, hipotecándolo exclusivamente al testimonio y veredicto de la conciencia, dejando en plena oscuridad el valor de la evidencia de los sentidos. Retrocedía a una posición platonizante en la explicación del conocimiento; y de aquí al *representacionismo* puro y, en general, a todos los relativismos subjetivistas no había más que un paso, que se dio rápidamente. Descartes dejaba en pie una metafísica de enorme trascendencia gnoseológica: el cuerpo y el alma, como *res extensa* y *res cogitans,* son dos sustancias completas y totales en sí, unidas ciertamente, pero no sustancialmente en unidad de sustancia, sino accidentalmente, sin *interacción cognoscitiva* posible. Con esto, la sensación como núcleo gnoseológico había desaparecido.

Nunca fue claro el concepto de sensación, quedando siempre oscuro y problemático, muy particularmente en las gnoseologías de raíz platonizante [5]; eso sin recurrir a ciertas explicaciones en las que la sensación es determinada cognoscitivamente por influjos celestes ocultos y desconocidos [6]. Como ejemplo de la dificultad del problema podemos proponer la penetrante agudeza de Duns Escoto, que en esta materia se mueve en una prudente oscuridad. Según el Doctor Sutil, el alma invade con su omnipresencia todas las partes del cuerpo y, naturalmente, los sentidos. Allí está inseparablemente con el alma el entendimiento, que a través de los sentidos se pone en comunicación directa con los objetivos exteriores, como por ventanas o tragaluces cognoscitivos, sin los cuales el entendimiento de ninguna manera podría comunicarse con el exterior. La materialidad no es un obstáculo para la percepción mental, y así el entendimiento ejerce *en el sentido* su función específica, aunque independientemente del mismo. Pero ni el sentido es inactivo, pues colabora formando imágenes, ni es inanimado, porque el hombre es todo él una pieza, en la que no hay solución de continuidad entre la sensación y la intelección; el sentido no sabe nada, pero en él se encierra un elemento psíquico único, consciente, verdadera causa de la sensación.

Ante semejante equivocidad parece quedar en pie la luminosa sinceridad de Balmes: "¿En qué consiste la sensación? ¿Cuál es su naturaleza íntima? Sólo sabemos que es una modificación de nuestro ser, y nos es imposible explicarla. Todas las palabras no bastan para dar una idea de una sensación a quien no la experimente... En eso no cabe otra enseñanza que la experiencia... Considerada en sí, es un fenómeno admirable capaz de asombrar y confundir a quien medita en él" [7].

254. *Descripción gnoseológica de la sensación.*—Prescindiendo totalmente de cualquier aspecto psicológico de la sensación, sí podemos dar una descripción gnoseológica de la misma que nos ilumine sobre su valor cognoscitivo.

[5] E. PIALAT, *La sensation chez Saint Augustin:* Arch. de Phil. 9 (1932). No mencionamos a Occam, cuyo concepto de sensación es difícil de determinar.
[6] Concepción pueril, cf. SUÁREZ, *De anima* III 9,2.
[7] O.c., XVII 10-11. Ante esta imposibilidad, Suárez, por ejemplo, se atuvo a una depurada exposición fenomenológica, como puede verse en *De anima* c.7-31.

En el complejo del acto cognoscitivo, la primera es la fase *sensorial*. La sensación, como fase inicial (*sentidos externos:* vista, oído, olfato, gusto y tacto; y *sentidos internos:* imaginación, estimativa, memoria sensitiva y sentido común), toda en sí misma, es una *operación formal de los sentidos,* informados por el alma en el compuesto humano, pero de los sentidos *como tales,* que son el sujeto directo y único de la sensación.

En esta fase sensorial del conocimiento se percibe el objeto exterior por medio de la percepción o de las cualidades *simultáneas* (sensibles propios y comunes), o de las cualidades *asociadas* (realidades mediatas o sensibles *per accidens*). Esta fase inicial empieza y acaba en los sentidos, en la sensación. Un sentido interno, *común* o *central,* reúne los datos de la sensibilidad exterior, y por medio de la memoria sensitiva y la imaginación conserva y reproduce las imágenes. Esta fase es absolutamente necesaria para la fase intelectiva.

255. *Los sensibles.*—El principio gnoseológico del problema está en la captabilidad de los *sensibles.*

Sensible es toda cualidad o realidad material que *puede ser percibida por los sentidos.* El acto de percepción de un sensible o un conjunto de sensibles es la *sensación* (experiencia-percepción), que es un *conocimiento concreto e inmediato de una cualidad material, provocado por la excitación actual de una parte determinada del organismo, llamada "órgano".*

Los *sensibles* pueden dividirse en sensibles *propios (per se)* y en sensibles *impropios (per accidens).* Gnoseológicamente, los sensibles *propios* sólo nos dan a conocer *cualidades,* con un conocimiento inicial y sumamente imperfecto; el sensible *impropio* o *per accidens* es un conocimiento de *cosas* o *realidades,* un conocimiento perfecto.

El *sensible propio* puede serlo:

o *individualmente por sí solo (per se proprium),* y se da cuando un sentido exclusivamente representa una cualidad única y por razón de sí misma e inmediatamente, por ejemplo, el sonido para el oído o la luz para la vista;

o *simultáneamente asociado (per se commune),* cuando ya no se trata de un sentido exclusivo, sino de varios, y tampoco la cualidad se percibe directamente por ella misma, sino por razón de otro sensible propio, por ejemplo, la extensión que puede percibirse por la vista y por el tacto, y por razón de la luz

(superficie iluminada) o de las cualidades táctiles de dichas superficies.

El *sensible impropio* o *per accidens* es el propiamente gnoseológico y en el que se acentúa la cuestión crítica.

Ya no se trata *directamente* de la sensación de una cualidad o un objeto; sino que, partiendo del *hecho-condición* u *ocasión* de una sensación, o bien la *imaginación* o bien el *entendimiento* completan el dato con una interpretación gnoseológica (percepción) que nos lleva al conocimiento de un objeto, que será necesariamente *mediato.* Más aún, los sensibles propios de un sentido son impropios para otro.

La importancia gnoseológica es clara, porque mientras los sensibles *propios* son cinco, y los *comunes* solamente uno: la extensión con sus determinaciones, los *impropios* son infinitos, tantos cuantos componen el cosmos que nos rodea[8].

C) *Gnoseología de la sensación*

256. Por el uso, pues, de los sentidos tomamos contacto con el mundo que nos rodea; es un uso normal y común a todos los hombres, por el que conocemos el mundo y sus contenidos: personas, animales, plantas, realidades físicas, diversas sustancias, etcétera. Por el uso de los sentidos en ese mundo que se nos revela exterior a nosotros, descubrimos un complicado sistema de relaciones tanto objetivas de los seres entre sí como espacio-temporales en una estructuración material del cosmos que nos rodea y en el que, por los sentidos, nos vemos inmersos.

La experiencia sensitiva, la *percepción,* se nos presenta con ciertos caracteres especiales, porque en su representación del mundo exterior:

[8] Por lo tanto, los ejemplos son infinitos: la *pluralidad numérica* de las diversas realidades; los *cuatro géneros naturales,* las especies inferiores, familias, estirpes...; los *brutos:* vertebrados, invertebrados, mamíferos...; los *minerales:* cobre, hierro, plata..., vapores, líquidos, sólidos; las *plantas:* criptógamas, fanerógamas, coníferas...; el *hombre:* racional, español, polaco, italiano...; los *individuos:* Antonio, Juan...; los *objetos artificiales:* pan, vino, queso..., reloj, automóvil, tren, avión...; las *artes:* músico, orador, poeta, escultor, etc. Las *relaciones de utilidad, daño,* etc.; el escorpión, como dañino; el pan, como sano y alimenticio, etc.

No planteamos especial cuestión sobre los *cinco* sentidos clásicos, porque el llamado sentido *término,* el *cenestésico,* el *cinestésico,* el sentido del *dolor,* de la *orientación,* etc., ni suponen un *nuevo sentido* estricto ni aparecen gnoseológicamente distintos del *tacto,* del cual son meras modificaciones. Por otra parte, caen fuera de la investigación gnoseológica y pertenecen al tacto *pasivo,* no al tacto *activo.* Cf. *Crítica* p.176 n.262; p.177 n.264. Un estudio anatómico-fisiológico de cada uno de los sentidos, y una determinación muy precisa de cada uno de sus sentidos, puede verse en *Human Senses and Perception* (citada en la bibliografía) p.2-133. Ese estudio es de utilidad psicológica, pero está un poco al margen de todo interés gnoseológico; el hecho de la «transmisión causal»: *objeto-luz-retina-excitación del nervio óptico-zona cortical,* no nos aclara el problema del error en los sentidos, ya que esa «transmisión causal» se da también en el error.

es *independiente* de nuestra voluntad, lo que no pasa con la sensibilidad interna de la fantasía, por ejemplo;

es *imperativa* o impositiva y de manera *irresistible,* aun en contra de la voluntad; totalmente inamovible mientras permanezca el objeto y la percepción sensorial;

es *inmutable,* consiguientemente, aun interviniendo la voluntad; o *mutable,* aun sin intervenir.

¿Cómo se explican estos caracteres? Ellos mismos demuestran que los contenidos de tales representaciones de la percepción sensible son ajenos a la acción del Yo y de la voluntad y, por lo tanto, independientes en su realidad de cualquier actividad de la conciencia.

En la *percepción,* la forma perfecta de la sensación, conocemos siempre algo que se presenta como *distinto* del acto de sensación-percepción, *presente* y actual, *extenso* (espacial), *transitorio* y temporalmente duradero, *repetible, parcial, comprobable* sensorialmente por otros; algo que puede ser *medido, recordado, fotografiado* [9].

Ese *algo* se nos da en la percepción, e independientemente de nuestra intervención libre y consciente, en un sistema de datos *ordenado,* no *caóticos* (Nietzsche); se nos da un *núcleo gnoseológico-sensitivo* en un sistema complejo espacio-temporal de relaciones bajo la dimensión de *representación* del mundo en torno, que admitimos como *evidente* y *cierto.*

Notemos que la evidencia y la certeza de esa representación la admitimos de una manera directa y espontánea, es decir, *la existencia del mundo exterior y el valor de su conocimiento es para todos los hombres objeto de la certeza espontánea.* La duda es algo *posterior* a este hecho de certeza; por eso, y en fuerza de los mismos hechos gnoseológicos, contra el escepticismo que acentúa los errores de la percepción, lo que hay que discutir no es la certeza de la percepción, que es un dato espontáneo, sino la legitimidad y extensión de la duda.

En esa representación sensorial-perceptiva nos sorprendemos como receptores gnoseológicos pasivos, plantados frente a una realidad que se nos revela; pero, a su vez, esa realidad se nos presenta activa, y esa actividad es precisamente su razón de ser. Por la síntesis de esa pasividad subjetiva y esa actividad objetiva inferimos la existencia del mundo que nos rodea, sin que directa e inmediatamente tengamos conciencia de esa inferencia, que sólo después, y por la reflexión crítica, se nos descubre bajo el signo de la causalidad.

[9] Nuestra percepción puede ser aumentada, controlada y perfeccionada con aparatos; la *vía normal* y *natural* son los sentidos.

El problema gnoseológico

257. Es el *fenomenalismo* el que niega la evidencia de las cosas exteriores, porque sólo conocemos las *fenómenos* de las cosas que aparecen en la conciencia. Los cuerpos no existen, pero tenemos fenómenos sensibles en nuestra conciencia, producidos en ella por Dios (Berkeley). Ya anteriormente Descartes y el cartesianismo acudieron a la veracidad divina para garantizarnos la existencia del mundo externo, ante la imposibilidad de poder dar razón alguna del mismo. Kant admite un mundo externo "en sí" que afecta a la sensibilidad empírica, pero no es totalmente desconocido.

El *realismo,* por el contrario, admite una evidencia inmediata de las realidades externas, que se imponen gnosológicamente por sí mismas, sin necesidad de ningún medio consciente.

Para abarcar plenamente el problema gnoseológico de la sensación, podemos distinguir tres aspectos: a) *la evidencia en la sensación;* b) *la existencia del mundo externo,* y c) *los valores gnoseológicos: verdad y certeza.*

a) *La evidencia en la sensación.*—La experiencia es una intuición de lo real que nos da inmediatamente lo *real existente.* Mas ¿hasta qué punto es esa intuición infalible?

El campo de infalibilidad en la sensación es muy limitado, concreta y exclusivamente, y de manera absoluta sólo se da en los *sensibles por sí mismos propios (per se propria);* no es tan segura esa infalibilidad, aunque se da cuando varios sentidos actúan simultáneamente en los *sensibles por sí mismos comunes (per se communia).* No se da esa infalibilidad, aunque sea verdad, en los sensibles formalmente gnoseológicos, los *sensibles accidentales (sensibilia per accidens).* Los primeros son sensibles *primo et per se;* los segundos, *per se, sed non primo;* los terceros, *nec primo nec per se.* Lo que demuestra que el grado de intuición es lo que determina el grado de infalibilidad, lo que quiere decir que los sentidos son infalibles en sus objetos *propios,* pero no en los objetos *comunes* o *accidentales* [10].

[10] Santo Tomás había ya depurado este problema con toda precisión gnoseológica: *circa sensibilia per accidens vel communia decipiuntur sensus (S. Th.* I 85,5);

Nos movemos en el supuesto de la *normalidad* de los sentidos; el sentido normal obra normalmente por sí mismo y según su naturaleza, y, por lo tanto, no puede fallar en su objeto natural. La normalidad fisiológica de un sentido es perfectamente controlable. Por lo tanto, nada tienen que ver con la infalibilidad de los sentidos los casos de anormalidad; por ejemplo, el caso del daltonismo. El daltónico, efectivamente, se equivoca sobre el color de las cosas; pero el daltónico *es un ciego* para ciertos colores, etc...

b) *La existencia del mundo exterior.*—O la realidad de lo sensible. Es el centro del problema gnoseológico.

Por lo dicho sabemos que el sensible formalmente gnoseológico es el *accidental* o impropio, y sabemos que, además, es falible.

Pero sabemos que los sentidos no *pueden dar testimonio* de sí mismos, no pueden testificar su propia evidencia, porque los sentidos son incapaces de reflexionar ni, por lo tanto, *hacer crítica* de su propio conocimiento. Esta labor está encomendada al entendimiento. Ello complica un poco la solución gnoseológica, por la necesaria dualidad surgida.

¿Cómo es posible, pues, el conocimiento del mundo exterior, de las cosas que nos rodean? El problema es gnoseológico, es decir, cómo es posible el conocimiento objetivo de la realidad extramental del mundo exterior.

De otra manera, podríamos plantear así el mismo problema, indicando más directamente su raíz sensorial. Partiendo de la base de la *experiencia-percepción,* la sensación es una *inmutación orgánica,* que es doble: la *material* (acción del objeto exterior en el órgano) y la *intencional* (o formalmente el *conocimiento sensitivo*). La pregunta es clara: *¿cuál es la capacidad de representación de esa especial inmutación orgánica?;* ¿cómo se explica esa representación?

258. *Nota histórica.*—La Escolástica vio siempre la dificultad y no ha dado una solución satisfactoria: mientras unos *a priori* crean un paralelismo entre el entendimiento y el sentido, encuñando entre ambos un *intellectus agens,* productor de la *species impressa sensibilis,* otros sostienen que es el mismo objeto el que produce la *species,* por una equiparación del objeto material a uno inmaterial, lo que convierte a esta solución en algo ininteligible *(opinio perdifficilis,* dice Suárez). La cuestión es oscura, sin haber hallado una solución definitiva, afirma Suárez *(De anima* III 9,1; 27,5).

Descartes no halló salida al problema más que recurriendo a la veracidad divina; Malebranche sostuvo la indemostrabilidad de la existencia del mundo externo, y también recurre a Dios como solución gnoseológica. Leibniz, Berkeley y Hume ven que el recurso a Dios es inválido como prueba, y las soluciones son múltiples.

En la actualidad, los escolásticos, aun partiendo de la evidencia como solución, unos admiten la inmediata y otros la mediata, o bien recurriendo al *principio de finalidad,* o bien al *principio de causalidad.* Lo que prueba que el problema presenta profundas dificultades.

sensus circa proprium obiectum non decipitur (I 17,2); *unusquisque horum sensuum iudicat de propriis sensibilibus et non decipitur in eis (De anima* II 13); *sentire non contingit nisi recte* (ibid., III 4).

Los hechos fundamentales.—Hay un hecho fundamental que cae fuera de toda discusión, y es la *existencia de las sensaciones.*

Existen sensaciones, y son sensaciones conscientes, que proporcionan el número de datos suficiente en un complejo ordenado de imaginación, inferencias, intuiciones, razonamientos rápidos, etcétera, para ver que semejantes sensaciones no son reductibles a un fenómeno puramente subjetivo. Al contrario, esas sensaciones nos proyectan hacia una realidad distinta de ellas y de nosotros, realidad que constituye un medio, un clima, un orden de realidad, espontáneamente irreductible a la subjetividad y admitido como objetividad.

Esta *objetividad espontánea* es otro hecho fundamental, y se nos da directamente por la misma sensación externa, sin que aparezcan elementos que justifiquen ninguna interpretación puramente fenomenista.

Estos hechos quedan fuera de toda discusión. El problema es saber cómo se realiza esa conciencia espontánea de objetividad exterior en la sensación.

α) La existencia del mundo exterior nos es *dada* inmediatamente en la misma experiencia; si no fuese *así,* jamás prodríamos alcanzarla. La existencia del mundo exterior no se puede demostrar partiendo de los fenómenos puros; el intento de esa demostracción (Descartes, Kant, los fenomenalismos y subjetivismos, el idealismo) encierra al sujeto dentro de sí, sin posibilidad de poder salir gnoseológicamente al exterior. El intento de salir a la objetividad por la *racionalidad* de las impresiones sensoriales no rompe el cerco de la subjetividad, porque los fenómenos, por muy coherentes que sean entre sí, pueden ser puramente imaginarios e ilusorios; su intrínseca coherencia no demuestra que sean objetivos.

β) Lo que nos es *dado* en la sensación, se nos da por una intuición concreta y evidente.

En cada sensación *no se hace* un raciocinio para probar la realidad exterior; tampoco se exige que cada hombre deba hacer alguna vez ese raciocinio para convencerse de la realidad externa de las cosas. La sensación-percepción no se nos presenta como algo ideal, sino como algo que conecta inmediatamente nuestra conciencia con la realidad aprehendida.

Por esto, la evidencia de la sensación no es de tipo intelectual, sino que es una evidencia de choque con la realidad; brota inmediatamente de una situación gnoseológica de *presencia de las cosas,* que hace innecesario el discurso, la deducción, los recursos a la causalidad; no somos conscientes, en esa captación evidente de la realidad, de ninguna actividad *objetivante* por parte del sujeto. Se trata de una intuición que no presenta ningún carácter de subjetividad, sino que nos da la conciencia de abrirnos al mundo, de presentarnos al mundo y de franquearnos a la presencia del mundo. De hecho es una evidencia que nos pone *fuera de nosotros.* Esta sintomatología gnoseológica hay que respetarla absolutamente en las explicaciones que se den de los hechos; lo que no puede hacerse es o adulterarla o suprimirla. Sólo la realidad objetiva del mundo percibido la explica adecuadamente.

γ) Pero *¿qué es* lo que percibimos del mundo exterior? La sensación es un conocimiento intuitivo, concreto, inmediato; su objeto es siempre *singular.* La evidencia sensible nos revela *cualidades* y *cantidades;* pero no puede limitarse a eso, porque entonces el mundo que conociésemos sería oscuro como realidad-cosa. Es claro que el sentido se detiene en esas *cualidades* y *cantidades.*

Mas la *percepción-experiencia* sobrepasa al sentido, y en el choque gnoseológico con la realidad *percibimos algo como existente,* algo que es sin ser nosotros. Ese *algo* y *existente* lo percibimos como cosa concreta y singular, no como concepto abstracto y universal; pero sí como algo que sobrepasa la simple *cualidad* y la *cantidad.* La sensación-percepción nos da la *cosa-existente-aquí.* No es que la sensación perciba el *acto* metafísico de existencia, ni le hace falta; sino como un *hecho* que se le impone simple e indivisiblemente. Pero al tratarse de la *experiencia,* la sensación es *inteligente,* y, por lo tanto, la sensación nos da *un núcleo inteligible* que, con su contenido de cualidades, cantidades, cosas existentes, nos dé la base de las futuras abstracciones del

entendimiento humano [11]. El conocimiento de las cualidades nos revela las sustancias, las naturalezas; en realidad, las *cosas.*

259. c) *Los valores gnoseológicos.*—El estudio de la *verdad* y la *certeza* en la sensación es tratar de la objetividad del mundo exterior desde otro punto de vista.

Hay que tener muy presente la *diferenciación sensorial* expuesta: sensibles *propios, comunes* y por *asociación* o *per accidens,* con sus objetos específicos y su grado de infalibilidad. Pero hay que tener muy presente la que podemos llamar *diferenciación gnoseológica,* que expondremos brevemente.

La inteligencia humana es no solamente competente en su esfera, sino formalmente infalible. Es absolutamente imposible el error en la inteligencia cuando concibe una esencia, como sostienen Aristóteles, Santo Tomás y Suárez [12].

En el conocimiento sensitivo acontece exactamente lo mismo; por su naturaleza es llevado a su propio objeto, es decir, *ad verum, numquam ad falsum* (Suárez), que se funda tanto en la infalibilidad de la inteligencia como en la del sentido, en la *naturalis inclinatio* de una naturaleza rectamente ordenada, orden que incluye la *materia disposita* del órgano (Santo Tomás).

La naturaleza, pues, establece una maravillosa relación de objetividad cognoscitiva tanto en el orden intelectual *(intellectus habet naturalem inclinationem)* como en el sensitivo *(ex natura sua ad verum inclinatur).* Esa *inclinatio naturae (tendentia, intentio)* es la que teleológicamente orienta la actividad cognoscitiva hacia la verdad, porque *semper ducit ad verum et numquam ad falsum.* La consecuencia inmediata es, por lo tanto, que el error, la falsedad, la ilusión..., han de tener una causa *exterior* a la naturaleza cognoscitiva del hombre.

Ya vimos anteriormente cómo se reparte esta infalibilidad natural, pero es necesario determinarla con mayor precisión, ya que el concepto de infalibilidad no puede considerarse unívoco tratándose de la inteligencia y la sensación.

Inteligencia y sentido, en efecto, conocen de muy distinta manera. El conocer sensitivo humano, si se compara con el de los brutos, es de una perfección para ellos inaccesible; pero si se

[11] Prescindiendo de cuestiones psicológicas, que en nada iluminan nuestro problema, podemos hablar, dada la *unidad gnoseológica* del *suppositum cognoscens* y la no distinción real de los grados metafísicos, de una *sensación inteligente* o de una *inteligencia sensitiva.* La explicación dada aclara esta manera de expresarnos. Para todo este problema puede consultarse *S. Th.* I 12,4 ad 3; 57,1 ad 2; 75,6; I-II 31,5.

[12] Cf. *S. Th.* I q.94 a.4; *De malo* 16,6 y 16; *De verit.* 13,5,1.

compara con el conocer intelectual, es de una imperfección impresionante.

260. *La inteligencia es intelectualidad,* se percibe a sí misma en cuanto concibe en sí un *inteligible;* se hace a sí misma transparente, inteligible, sin opacidad gnoseológica, y ahí radica la posibilidad de la *reflexión,* como ahí radica la esencial diferencia entre la inteligencia y el sentido [13]. Ese poder *plegarse sobre sí misma* es característica exclusiva de la inteligencia y condición metafísica de la intelectualidad. Esta *reflexión gnoseológica* es imposible en el sentido.

El *sentido es semiopaco,* su conocimiento es periférico, carece de la *intimidad cognosctiva* de la inteligencia. El sentido cognoscitivamente choca contra la costra de las cosas; conociendo la naturaleza, no llega al ser ni a la *quidditas.* Pero recuérdese que la inteligencia ha de *temporalizarse* y *espacializarse* por los sentidos para no ser una luminosidad brillante y ofuscante, pero imprecisa; de ahí la necesidad de la unión gnoseológica de ambas misteriosas partes para explicar el conocimiento humano.

Esto supuesto, ¿qué significan *verdad, certeza* y *error* en el conocimiento sensitivo? Porque los sentidos son, gnoseológicamente hablando, limitadísimos y restringidos, no solamente en extensión, sino en intensidad.

Pero los sentidos nos transmiten algo en cuanto son modificados y en la medida en que son modificados por el objeto; todo cuanto nos comunican *de hecho,* y cuanto *de derecho* nos pueden comunicar, es idénticamente, aunque no únicamente, un cambio de estado subjetivo; ¿qué significa, pues, la *verdad* en los sentidos?

261. *La verdad en los sentidos.*—Para evitar cualquier equivocidad, hay que negar toda verdad estricta y unívoca, verdaderamente significativa, en la sensación; exactamente hablando, en los sentidos sólo se da una "imagen de la verdad", es decir, sólo podemos hablar de una *verdad analógica.* El sentido ni conoce su naturaleza, ni conoce su acto, ni conoce la proporcionalidad del acto al objeto; por lo tanto, sólo podemos hablar de *verdad* en los sentidos de una manera particular, no de la misma manera con que hablamos en la intelección *(De verit.* 1,9; 2,17 a.2).

[13] *Omnis intelligens est rediens ad essentiam suam reditione completa* (SANTO TOMÁS). Cf. *De verit.* 1,4,1; *In 12 Met.* 1,5. La inteligencia por la reflexión se hace luminosamente transparente. Las gnoseologías modernas no han comprendido el valor gnoseológico de la reflexión.

Esa manera especial de hablar de la *verdad* consiste: o en una relación al entendimiento, y entonces el conocimiento sensitivo se denomina verdadero o falso en cuanto ayuda a la verdad o falsedad del entendimiento; o en orden a los objetos, y entonces se denomina verdadero en cuanto "juzga" ser lo que realmente es (ibid., III). Lo que también es oscuro, ya que el sentido no "juzga" más que de una manera impropia y analógica.

Evidentemente, se puede hablar de una *aprehensión* y de un *juicio* sensitivos, pero siempre en un orden de analogía con el entendimiento. Así, cuando el sentido percibe fielmente su objeto propio, de alguna manera *apprehendit;* y cuando separa su objeto de otro cualquiera (la vista, por ejemplo, "separa" su objeto de un complejo sensitivo), de alguna manera *iudicat* analógicamente, porque no lo hace por la identidad conocida del sujeto y el predicado: el sentido *aprehende lo que percibe y espontáneamente lo separa* ("juzga") *de lo que no percibe.*

Es claro, por lo tanto, que *algo de verdad* se da en los sentidos; al menos como una *fijación* de percepción de una cualidad; es una especie de *pre-aprehensión* simple de la mente encomendada al sentido, y sin la que la actividad de la mente no se pondría en marcha. Indudablemente se da una *imagen,* elemental, que el sentido no conoce formalmente, pero que es una *imagen de la verdad* que se dará en la inteligencia.

Hemos de insistir en esta *imagen,* porque en ella se descubre una especie de gradación en el valor gnoseológico de los sentidos (Santo Tomás).

Esta *imagen de verdad* será tanto más parecida a la verdad cuanto más perfecto sea el sistema sensorial que la produce; así, la *imagen de verdad* que pueda darse en la tactibilidad de la ostra o de la estrella de mar, encerradas en la materia y en el subjetivismo gnoseológico casi total, es muy inferior a la *imagen de verdad* que pueda tener un animal superior, dotado de una sensibilidad completa. Pero ésta es muy distinta a la *imagen* producida por la sensibilidad humana, al servicio de la inteligencia y completada por la misma. La sensación humana, gnoseológicamente hablando, cohabita con la inteligencia, y por eso su conocimiento es el más *parecido* al conocimiento intelectual.

Se da, pues, una *verdad radical* en la sensación humana, que además es de positivo valor gnoseológico en los que podemos llamar *complejos sensitivos,* por los que sensitivamente conoce-

mos *unidades materiales* completas, que la *percepción* nos da ya como *cosas, natualezas* o *sustancias.*

262. *La certeza en los sentidos.*—¿Qué significa el que *veamos con certeza* un árbol?

La sensación es una *unidad gnoseológica,* un complejo *sensitivo-intelectivo* del *suppositum cognoscens.* En ese complejo se da una *verdad radical* o *analógica,* pero esa analogía en los sentidos se refiere exclusivamente al *modo* de conocer de los sentidos en sí, no al *modo* de pensar del *suppositum cognoscens;* el sentido tiene la adecuación *material,* mientras que el *suppositum* tiene la adecuación *formal.* La certeza en los sentidos brota de la convertibilidad de la misma con la evidencia espontánea y directa en el choque con la realidad, expresada en el *juicio de existencia material,* sumergido en la sensación, pero que, sin confundirse las potencias entre sí, sus actos forman una unidad tan irrompible, que ni por precisión mental podemos deshacer su entidad gnoseológica. Este *juicio de existencia material (juicio* y *material,* aporía intrínseca de una unidad indestructible), por ejemplo, *veo un árbol, veo una rosa,* nace directamente del *suppositum cognoscens,* cuya unidad cognoscitiva estamos muy lejos de explicar con toda objetividad [14].

Sin acudir al supremo sujeto del conocimiento, el *suppositum,* no podemos hablar de certeza; en la unidad de la persona, sentidos e inteligencia forma una unidad que aún no hemos explicado, y en esa unidad radican los valores gnoseológicos. No somos *alma* "y" *cuerpo,* ni separados ni sumados: *non potest dici quod alterum eorum tantum essentia dicatur;* el hombre es un *tertium* resultante de la unión o de la compleción del alma y del cuerpo, quedando en la oscuridad la naturaleza de esa *unión-completiva.* Sin ese *tertium* el conocimiento quedaría inexplicado e inexplicable en sus valores gnoseológicos; caminaríamos o hacia un *angelismo gnoseológico* sin objetividad posible, o hacia

[14] Querer explicarla por la unión de dos partes, una material y otra inmaterial, y dar por supuesto, a la manera de Descartes, que todo queda claro, es caer en la fácil alucinación que tanto nos ha retrasado en la investigación gnoseológica. La cita de Descartes no es fortuita. El cartesianismo, que tanto privó en la Escolástica de los siglos XVIII y XIX, tiene aún residuos vigorosos en ciertas doctrinas psicológico-gnoseológicas. Es verdad que se rechaza vigorosamente la dicotomía antropológica ideada por Descartes; pero esa dicotomía sigue en pie cuando hablamos de la cualidad cuerpo-alma, acentuando esa dualidad no solamente en el orden ontológico, sino en el funcional, en que ese acento nos lleva a situaciones mentales de explicación imposible. Se supone que alma y cuerpo se *suman,* cuando en realidad se *completan;* no se trata de una *summa,* sino de una *compositio,* de la que resulta el *suppositum cognoscens,* como dice Santo Tomás *(De ente et essentia* c.2,2).

un turbio *materialismo gnoseológico* sin nivel propiamente humano [15].

Espontáneamente damos un voto de confianza gnoseológica a la comprobación de los sentidos; *ver* y *palpar* vienen a ser los criterios de certeza sensitiva, que es un hecho gnoseológico. No es una certeza de tipo intelectual, sino una certeza por choque con el hecho empírico; no es una certeza de consecuencia racional, sino de imposición de la realidad. Por lo mismo, es una certeza también *analógica,* como la verdad. Esta certeza es un hecho, aunque su explicación sea difícil; creemos que la dificultad proviene de fijarnos más en el sentido que en el *suppositum.*

263. Veamos esa dificultad en San Agustín, quizá el primer pensador que concibió la Gnoseología como preámbulo necesario de la ciencia.

San Agustín es desconfiado con los sentidos, en los que no se da una clara *sinceritas veritatis,* como tampoco se da una verdadera certeza, al menos comparable con la del entendimiento. Inevitable actitud en los supuestos platónicos del gran gnoseológo. Si se habla de "certeza" en los sentidos, sólo puede hacerse en un sentido extremadamente analógico.

Al no darse una *sinceritas veritatis,* puede admitirse en los sentidos una *admonitio veritatis;* es decir, la mente actúa mediante la *admonitio a sensibus:* los sentidos comunican su *affectio,* su modificación subjetiva, y nada más; el salto al juicio verdadero queda sin explicar, por separar demasiado la *sensación* y el *juicio.* Los sentidos ofrecen un fundamento a la mente para la formación de los juicios verdaderos y ciertos; pero ¿cómo se hace ese ofrecimiento? La dificultad está en determinar el grado de dependencia del conocimiento intelectual de los sentidos. Es verdad que éstos nos *avisan* de la existencia de los cuerpos; mas ¿qué valor gnoseológico tiene ese *aviso?* San Agustín admite que los sentidos, si están sanos y los usamos con suma cautela y cuidado, nos garantizan *suficientemente* la existencia de los cuerpos externos, de tal manera que podemos *creer* que los cuerpos realmente existen; pero nada más que *creer.* Pero, por otra parte,

[15] *De ente et essentia,* l.c. San Agustín, aun en su línea neoplatónica, ataca vigorosamente a los neoplatónicos cuando sostiene que el alma no constituye todo el hombre, aunque sea su mejor parte; cf. *De Civ. Dei* XII 24. La vuelta a la Gnoseología del *suppositum cognoscens* es el gran camino de la Gnoseología moderna; los rompimientos parciales y dualistas ayudan a las dicotomías *alma-ángel, cuerpo-cárcel* o *bestia,* que hacen imposible una explicación del conocimiento humano y destrozan al hombre.

se molesta San Agustín, aun afirmando que los *sensibilia fugienda,* de las garrulerías de los escépticos contra los sentidos y su testimonio: *multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus;* pero lejos de nosotros, afirma, dudar de la verdad de aquellas cosas que percibimos por los sentidos: *absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus*[16].

Nos hallamos ante una afirmación clara y espontánea sobre la certeza de los sentidos, y una ambigüedad gnoseológica sobre su explicación exacta: la dificultad teórica de explicar un hecho que le imponía la evidencia. Sus presupuestos filosóficos le impedían ver con claridad la unión de la *affectio* sensitivo-subjetiva con la *cognitio* intelectivo-objetiva; pero esto no le impedía afirmar que la sensación era el primer peldaño para subir a las alturas de la inteligencia[17].

No es más claro el aristotelismo, que se encuentra con la realidad de un conocimiento, resultado de dos fuentes de naturaleza distinta ontológicamente; y la fusión de *imágenes* (sentido e inteligencia) sólo puede admitirse muy generosamente, pues si en el sentido la *imagen* puede ser unívoca, en el entendimiento es siempre casi equívocamente analógica.

Lo que gnoseológicamente más convence es recurrir al sujeto último e innegable del conocimiento, en el que se reúnen en unidad gnoseológica todas las potencias cognoscitivas, y en la que se reparten equitativamente las responsabilidades gnoseológicas.

La *experiencia* no es del sentido, sino del *suppositum;* éste proporciona inteligibilidad al sentido, por la cual el sentido no solamente siente y percibe la imagen y la impresión sensorial, sino que la interpreta, la *entiende.* Gracias a este poder "intelectivo" de los sentidos, por la unidad última en el *suppositum* y por el "complemento intelectual" que se da en la sensación externa, podemos afirmar con exactitud gnoseológica que los sentidos *entienden,* por el nervio de intelectualidad que se da en el complejo sensitivo. De ahí que la sensación humana sea progresiva, creadora y siempre cargada de iniciativas; mientras que la sensación animal es estática, estéril, encasquillada en los esquemas del instinto, sin dinámica y sin progreso. De ahí que podamos hablar de la verdad y la certeza de la sensación humana[18].

[16] Cf. *De Trin.* XV 12,21; *De Civ. Dei* XI 26; *Cont. Acad.* III 11,26; *De vera Rel.* XXXIII 62; *Solil.* I 13,25; *De Mus.* VI 1,1.

[17] Que estaba lejos de cualquier forma de *maniqueísmo gnoseológico,* del *omne corpus fugiendum,* cf. *Retrac.* I 4,2. San Agustín se debate heroicamente entre los datos de la evidencia y los prejuicios del platonismo.

[18] Véase *Gnoseología de la certeza* p.168-169.

264. *El error en los sentidos.*—El escepticismo ha insistido en el hecho del error en los sentidos. Sin admitir el tópico del "error de los sentidos", es verdad que el *sensible "per accidens"* o por *asociación* cae plenamente dentro del ámbito del error posible; por lo tanto, admitimos el hecho del error en los conocimientos sensibles.

Más aún; el hecho de las *ilusiones,* las *alucinaciones* y la *relatividad de las percepciones,* al presentarse hasta cierto punto como *naturales,* puede crear un estado de desconfianza en el conocimiento sensible. Sin embargo, en estos casos admitidos, falla el que podemos llamar *control gnoseológico.*

En la *ilusión,* el que percibe se equivoca sobre la naturaleza o las propiedades del objeto presente percibido; el conocimiento en este caso está mixtificado, pero es evidente que se trata de una percepción incorrecta, o por deficiencia, o por exceso de luz, o por defecto de datos suficientes, o por falta de atención, o por ignorancia de los datos percibidos, etc. Puede darse conscientе y sostenidamente, por ejemplo, la ilusión continuada en una sesión de cine. Esta posibilidad de "error ilusionista" sólo se da en los sensibles *comunes* y en los sensibles *per accidens;* y es claro que un serio control de la misma percepción deshace la ilusión provocada.

En la *alucinación,* el objeto de la percepción no está actualmente presente o al alcance de la vista, pero se le percibe como presente. El caso de tomar una sombra por una persona, las alucinaciones por la blancura de la nieve en los que viven en zonas habitualmente nevadas, los fenómenos de espejismo, etc. Hablamos exclusivamente de los casos que son *naturales;* los patológicos rebasan los límites de la Gnoseología. En estos casos también es evidente la experiencia insuficiente, ya que esas alucinaciones desaparecen al aplicar una mayor atención a la observación de la percepción. Tampoco vemos posibilidad de la alucinación fuera de los sensibles *comunes* y *per accidens.*

Menos importancia gnoseológica tiene la *relatividad de la percepción,* aunque incluye algo de *alucinación* e *ilusión.* Se refiere este fenómeno a la posición del sujeto, a su distancia del objeto, a los cambios de luz posibles durante la percepción, a la agudeza perceptiva de los sentidos del sujeto aun siendo normales, etc. Por ejemplo, una mesa *cuadrada,* desde cierto ángulo de visión, puede presentársenos como un *trapezoide;* lo mismo un

disco perfectamente *circular* puede parecernos *elíptico.* Son casos *naturales* y gnoseológicamente claros, ya que también quedan resueltos en su objetividad con una mayor atención y con la colaboración de otros sentidos: así, con la aplicación del tacto, es posible en los sensibles *comunes* corregir ciertos errores producidos por sola la visión.

La veracidad de los sentidos no consiste en que no yerren, sino en que *sea posible corregir el error,* y en estos casos de error *natural* la corrección es plenamente posible.

Por lo demás, al hablar de la infalibilidad de los sentidos dejamos expuesta la explicación gnoseológica de este problema.

Sin embargo, tropezamos con el mismo problema de la verdad. Santo Tomás dice: *falsitas non est quaerenda in sensu nisi sicuti ibi est veritas* (I 17,2).

Al no darse en los sentidos una verdadera composición mental, tampoco puede darse en ellos un verdadero error; podríamos hablar de un error inicial, imperfecto y en un sentido amplísimo, porque la potencia cognoscitiva, cualquiera que ella sea, en el mismo ejercicio de su función vital *juzga (exercite)* que la realidad percibida es tal como se la percibe. Por eso hay que entender el *error en los sentidos* (no en el *suppositum* que siente) sólo en un sentido muy amplio y analógico[19].

En conclusión: *in particularibus potest falli sensus,* como afirma categóricamente Suárez y confirma abundantemente la experiencia, siempre prescindiendo de los casos en los que falta la *sinceritas sensorii* que decían finamente los antiguos, es decir, la normalidad perceptiva de los sentidos.

Cabría preguntar una aclaración esencial en este problema del error sensorial: si *cognoscitur res prout repraesentatur per speciem*... y la representación *conformis prodit epeciei,* ¿cómo es posible una perturbación gnoseológica en el proceso del conocimiento sensitivo, perturbación que provoca el error? De otra manera la *species* sensitiva ha de hacer un recorrido gnoseológico para salvar la distancia que va desde el sentido a la inteligencia, desde la materia al espíritu; además, esa peligrosa distancia queda muy acortada con la *unión sustancial* del alma y el cuerpo y con los trampolines gnoseológicos de la *fantasía* y el *entendimiento agente,* bien pertrechados, sobre todo este último, de todos los medios imaginables, para no entorpecer la marcha gnoseológica de la *species;* pues ¿cómo es posible ese entorpecimiento?

[19] Cf. SUÁREZ, *De anima* III 6,1-2; DM VIII 4,6; IX 1,14.

Es un caso típico en el que la Psicología nos deja muy a oscuras en la cuestión gnoseológica. La teoría escolástica más bien se atiene a una explicación negativa en Suárez *(De anima* III 10,5), al confesar que no se ve causa que pueda *falsificar* la *species: non est unde possit irrepere deceptio,* solución que choca con la realidad del error sensitivo; es una solución negativo-gnoseológica derivada de una premisa psicológica, y que no prueba nada.

Santo Tomás es más positivo *(De verit.* 1,11) y recurre a la *relación* sentido-entendimiento, es decir, a la conjunción necesaria del sentido con la inteligencia. El conocimiento sensitivo no es autónomo, sino que está sometido al control del entendimiento, que asume la responsabilidad gnoseológica. La inteligencia recibe la verdad como tal, mientras que el sentido no puede recibirla. Al entrar en juego el *suppositum cognoscens,* todo el mecanismo cognoscitivo, la sensación incluida, queda bajo su dominio y dirección.

Esto supuesto, los sentidos son gnoseológicamente sumamente sencillos, limitándose a transmitir lo que reciben, ajenos a toda intencionalidad de falsedad o error. Pero surge la *interpretación* en la que intervienen las posibles veleidades de la imaginación y las precipitaciones y oscuridades de la misma inteligencia, y surge el error atribuido al sentido, porque pudo éste haber transmitido datos insuficientes. Así, la raíz del error está en la conjunción del sentido con la inteligencia; por una parte, pues, da un contenido intelectualmente aprovechable a los datos de la sensibilidad, pero por otra la mete en el riesgo del error.

Santo Tomás parte de la unidad gnoseológica última del *suppositum cognoscens,* y desde ella es desde donde es posible hacer luz en este complicado problema.

D) *Ulteriores determinaciones*

265. a) *Sensación, espacio y tiempo.*—¿Son percepciones sensitivas el espacio y el tiempo?

La respuesta, según lo expuesto, es clara: no son perceptibles formalmente. Ni el *espacio* ni el *tiempo* son realidades extramentales formales, sino realidades formales del mismo entendimiento, aunque no adecuadamente subjetivas. Lo que es *real* y

fundamento para que el entendimiento forme el ente de razón llamado *espacio,* es la *extensión,* es decir, un sensible común; sobre ese sensible la mente *forma* como un *receptáculo espacial de los cuerpos* que llamamos *espacio.* Lo mismo digamos del *tiempo,* porque la *duración,* la *simultaneidad,* la *prioridad,* la *sucesión,* etcétera, no son el *tiempo,* pero son el fundamento *real* sensible para la formación del ente de razón *tiempo*[20].

b) *Sensación y simbolismo.*—Los símbolos son signos sensibles, y cabe preguntar sobre su gnoseología. Siguiendo a Spengler, diremos que el símbolo es el medio supremo de hacer comprensible lo incomprensible; consiste en una especie de metafísica, para lo cual *todo,* sea lo que fuere, tiene una significación manifestada en el *símbolo.* La significación es la verdad del símbolo. "Los símbolos son signos sensibles, impresiones últimas... que poseen una significación determinada. Un símbolo es un rasgo de la realidad que, para un hombre con sus sentidos alerta, designa inmediata y evidentemente algo que no puede comunicarse por medio del intelecto..." (cf. *La decadencia de Occidente* I p. 216). Spengler se encierra en un subjetivismo escéptico, pero nos da los elementos gnoseológicos del símbolo: un dato sensible con una significación concreta.

Si esa significación simbólica es convencional, entonces es clara la cuestión: la visión, por ejemplo, del símbolo nos lleva al conocimiento exacto de la realidad significada. Pero no siempre es el símbolo convencional, y entonces la realidad no se nos presenta más que como hipotética, porque la misma significación simbólica nos es oscura y equívoca. La relación realidad-símbolo radica en un dato de la sensibilidad, no siempre claro y manifiesto.

266. c) *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*—Es un principio manejado por todas las teorías del conocimiento. ¿Cuál es su verdadero sentido?

Su sentido no puede ser el error de los sensismos: nada hay *formalmente* en el entendimiento que no haya estado previamente *formalmente* en los sentidos.

Tampoco significa que la sensación sea la *única* fuente de

[20] Suele tratarse en la misma línea y al mismo nivel el problema del *tiempo* y el *espacio.* Aquí se plantea el problema de la exactitud de semejante tratamiento. Spengler protesta contra Kant por el igualitarismo con que trató ambos problemas, y más porque escamoteó seriamente el problema del *tiempo;* cf. *La decadencia de Occidente* I p.167 § 10; sobre la sensación en general, ibid., I p.286...

conocimiento, de manera que cuando conocemos por el entendimiento haya tenido que estar, por lo menos *virtualmente,* en la sensación. Así pensaba el empirismo.

El entendimiento conoce muchas cosas *formalmente,* que como *tales* no pueden ser conocidas por los sentidos. Más; muchas otras ni siquiera *virtualmente,* como puede estar el árbol en la semilla. El entendimiento, por la abstracción y la intuición intelectual, es una *fuente específica* de conocimiento.

El principio quiere decir exclusivamente que la sensación constituye el impulso inicial del conocimiento. Precisando más, diremos que tal principio tiene un sentido *negativo,* es decir, no señala *positivamente* el origen total del conocimiento y rechaza *negativamente* cualquier explicación tanto *innatista* como *subjetivista* del origen del conocer.

d) Se puede preguntar cómo se conocen las *negaciones de orden sensibles:* ¿son sensibilidad? Lo son, pero de una manera *indirecta,* es decir, por una relación con una realidad sensible, por ejemplo, *"veo" que no está el coche.*

e) La cognoscibilidad de nuestro propio cuerpo es imperativamente sensitiva, su evidencia es absoluta. Esa cognoscibilidad se forma por los *complejos sensitivos* que nos llevan a la conciencia del *complejo total* o cuerpo propio. Esa cognoscibilidad se afianza y endurece gnoseológicamente por la *continuidad* y *perseverancia* de dichos complejos.

En esos complejos y en su relación con nosotros como unidad corporal física, sobre todo en la relación de oposición, conocemos sensitivamente a los *otros,* a las *otras* cosas como componentes del cosmos corporal que nos rodea y como algo distinto de nuestro propio cuerpo. Los *complejos sensitivos* acusan unos caracteres *pasivos* y otros *activo-pasivos,* imposibles sin esa distinción, ya que en algunas sensaciones me experimento como *agente* y en otras como *paciente;* y eso que percibo como distinto, siempre lo percibo como *exterior* a mí mismo.

Lo que nos lleva al conocimiento sensible del mundo exterior *como compuesto de pluralidad.* Esta pluralidad la negó Parménides por su desconocimiento de la analogía del ente; Spinoza y E. Hartmann por sus teorías sobre la definición de sustancia, y Bergson, que sostuvo su *continuo sensible,* que es dividido en partes plurales por la *mente* para una mayor comodidad en el hacer y el hablar.

La conciencia de la sensación plural del mundo exterior es absolutamente evidente, y es un hecho anterior a las lucubraciones de la filosofía sistemática. La negación de la pluralidad corpórea sólo puede darse como pura conclusión *sistemática* de una premisa mal entendida, pero nunca de un hecho evidente. Los complejos de pluralidad son *irreductibles* unas veces, otras son *inmutables,* etc., y presentan caracteres cuya explicación ni puede ser Dios, ni el alma, ni nada parecido, porque no se explicaría la *multiplicidad.*

E) *Proposiciones gnoseológicas*

Podríamos resumir en una serie de proposiciones toda la gnoseología de la sensación para que queden a toda luz los planos y valores gnoseológicos.

PROPOSICIÓN 1.ª: *En toda sensación afirmamos la existencia de cosas fuera de nosotros que son verdadera causa de la sensación.*

267. Sin esa realidad exterior se hace de todo punto inexplicable el hecho de la sensación. Fuera del idealismo absoluto y del acosmístico, la proposición es admitida por todos como afirmación de la pura existencia del agente causal exterior; la discusión está en la determinación de ese agente (véase nuestra *Crítica* p.181 n.271-276).

PROPOSICIÓN 2.ª: *Los datos de toda sensación inmediata* ("sensatio per se") *son objetivos.*

268. Y esto tanto en los sensibles *comunes* como en los *exclusivos* (propios *comunes* y propios *per se).* La discusión viene desde los tiempos de Heráclito (cf. *Crítica* p.186 n.279-282).

Aparte la persuasión universal, de gran valor gnoseológico, el análisis de la conciencia en la percepción de la *extensión* delata una realidad formal causa de semejante percepción, que quedaría sin explicación si se acudiese a una causa *inextensa* tanto objetiva como subjetiva (l.c., n.282-284).

El problema se plantea especialmente no en la objetividad, sino en el modo de la misma, cuando se trata de los sensibles propios *per se:* ¿existen como tales formalmente?, ¿o sólo existen virtualmente? Salvada la objetividad, la Gnoseología es im-

potente para dirimir la cuestión, aunque el peso de las razones parece inclinarse hacia una objetividad virtual (cf. *Crítica* 191-186 n.286-292).

PROPOSICIÓN 3.ª: *En la afirmación de los datos mediatos de la sensación* (sensible *per accidens), sólo en algunas circunstancias podemos garantizar la objetividad.*

269. Precisamente en las circunstancias en las que podemos garantizar la conexión entre la *percepción inmediata* y la *mediata* descubriendo que ésta es la razón de aquélla *(Crítica* p.201 n.298).

Gnoseológicamente, la percepción sensible mediata es la más importante, ya que es la *consumación gnoseológica* del conocer sensitivo, y sin la cual no sería posible ningún otro tipo de conocimiento. El error en este grado supremo del conocimiento sensitivo, aunque en algunos casos es totalmente imposible, es con mucha frecuencia extraordinariamente fácil; por lo tanto, el control gnoseológico es necesario y, en ocasiones, difícil. La certeza en los sensibles inmediatos es evidentemente insuficiente en orden al conocimiento total, según dejamos explicado.

Bibliografía

J. NOGUE, *Esquise d'un système des Qualités sensibles* (París 1943); L. LAVELLE, *Dialectique du monde sensible* (Strasbourg 1922); A. AYER, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London 1940); H. H. PRICE, *Perception* (1932); D. M. ARMSTRONG, *Perception and Physical World* (London 1961); J. L. AUSTIN, *Sense and Sensibilia* (London 1962); R. DEJEAN, *Étude psychologique de la "distance" dans la vision* (París 1962); G. M. WYBURN, R. W. PICKFORD, R. J. HIRST, *Human Senses and Perception* (Edinburhg 1964) (estudio fisiológico, psicológico y gnoseológico de la sensación); M. PRADINES, *Philosophie de la sensation* (París 1934); G. GUERRA, *La conoscenza esteriore* (Firenze 1932); H. GRÜNDER, *De qualitatibus sensibilibus* (Freiburg 1917); J. DE VRIES, *Crítica* p.105 (con amplia bibliografía); DE ALEJANDRO, *Crítica* (1964) p.165...; ID., *Gnoseología de la certeza* (1965) p.145.

CAPÍTULO XVI

EL REALISMO CRITICO

SUMARIO: A) Concepto de realismo gnoseológico.—B) Explicación gnoseológica: 1. Realidad del problema. 2. Algunas soluciones al problema: *a)* racionalismo; *b)* metodologías de la duda; *c)* dinamismo de la potencia; *d)* teoría de las evidencias abstractas; *e)* las evidencias mixtas; *f)* las "tres verdades primitivas"; *g)* la teoría del "dinamismo intelectual".—C) El realismo crítico: *a)* los presupuestos lógicos; *b)* el acto inicial.—Justificación gnoseológica y las tres proposiciones fundamentales.

A) *Concepto de realismo gnoseológico*

270. Ante la formulación de la tesis que acabamos de enunciar, se ve claramente que el realismo crítico no podría definirse adecuadamente partiendo exclusivamente del idealismo.

Es verdad que *realismo* e *idealismo* son posiciones polarmente opuestas, pero el realismo dice bastante más que lo que niega el idealismo, y éste afirma bastante menos que lo que como mínimo exige el realismo. Por lo tanto, el realismo es un anti-idealismo, pero es algo más que eso. El realismo ha de responder tanto al idealismo como a los escepticismos, empirismos y racionalismos. Si frente a los escepticismos afirma la posibilidad de la verdad y la certeza como realidades gnoseológicas, y frente a los empirismos y racionalismos sostiene la colaboración esencial de la experiencia y la inteligencia, frente a los idealismos, el realismo sostiene que conocemos *algo más* que el mismo conocimiento; la realidad no se agota en el acto de conocer, sino que presupone algo distinto del mismo conocimiento, que no puede ser creador de su objeto.

Qué sostiene el realismo?

Por eso el término *realismo,* sin ser ni falso ni impropio, exige un tratamiento delicado, para no estrecharlo gnoseológicamente y se haga inútil para apellidar una teoría del conocimiento. Tampoco el realismo puede ser acusado, como lo es el idealismo, de un ciego "optimismo gnoseológico" al suponérsele defensor de la imposibilidad de error en la mente humana. Lo sufre, lo analiza, lo explica; pero lo admite. Los idealismos no lo admiten por la imposibilidad que tienen de explicarlo, como aparece explícitamente en G. Gentile; el realismo lo explica, pero sostiene que el error es una anomalía, es un *per accidens* explicable gnoseológicamente por las limitaciones del sujeto y las oscuridades que circunstancialmente pueda presentar el objeto. Quizá podremos decir, desde un punto de vista verdaderamente humano, que avala más a una teoría del conocimiento una recta explicación del error que una teoría de la verdad; el realismo es la única teoría del conocimiento que explica adecuadamente el fenómeno humano del error.

a) El *realismo* es una teoría del conocimiento; pero mientras las demás son como extrañas y aun, como el idealismo, opuestas al sentido común de la humanidad, el realismo está plenamente encajado y como exigido por ese sentido común, garantía gnoseológica de la humanidad. Es, pues, una teoría; mas no derivada de una especulación de gabinete, a la manera del escepticismo de Hume, sino florecida en la funcionalidad gnoseológica de la humanidad. Para negarlo hay que dar una explicación, no a una escuela, sino al tribunal de la humanidad. El idealismo fracasa en esto, al confesar paladinamente que va contra el sentido común; la humanidad jamás aceptará el idealismo como expresión gnoseológica de su conocimiento. El realismo es expresión de la humanidad en la dimensión de su conocimento; el hombre es realista.

b) De aquí no se sigue que el realismo tenga y haya tenido una expresión científica idéntica en el proceso histórico. Platón fue un realista, como asimismo lo fueron Aristóteles y Santo Tomás, como realista fue el ontologismo del siglo XIX; y ya se ve que se trata de modalidades muy diferentes, aunque queden en pie las tesis esenciales.

Por lo tanto, podríamos distinguir un *realismo iluminista* (Platón, San Agustín, San Buenaventura, derivando hacia el realismo *innatista* que va desde Descartes y Malebranche hasta el ontologismo) y un *realismo abstraccionista* (Aristóteles, Santo Tomás, Escolástica medieval y neoescolástica). No clasificamos aquí los *realismos agnósticos,* como, por ejemplo, el de Kant, por considerarlos fuera del campo gnoseológico y por caer plenamente dentro del campo de lo irracional, que jamás podrá ser considerado como elemento *formal* de una verdadera teoría del conocimiento.

271. *c)* Es verdad que el idealismo ha metido la confusión en el concepto de *realismo,* lo que ha traído serias dificultades

metodológicas, al plantear el concepto de *realismo idealista* frente al *realismo realista.*

El *realismo idealista* habla del *objeto real,* aunque jamás habla del *ser.* Mas ese *objeto real* está y fue creado por el mismo pensamiento; es una *realidad en, por* y *para la conciencia.* Pero no es *real* en el sentido del *realismo realista.* Es un relismo inútil; tan *irreal* como es irreal un clavo "pintado en la pared", del que es imposible colgar una cadena, un sombrero... Es un clavo, *realmente* pintado; es decir, *como pintura es real,* pero gnoseológicamente inútil, ya que carece de toda posibilidad *real* en el sentido realista.

El *realismo realista* habla del *ser* y del *objeto* como distintos del *Cogito* y del pensamiento. Más; el ser es el que regula al pensamiento, el conocimiento está determinado por el ser, por el objeto *formalmente.* Todo conocimiento lo es de *algo,* y ese algo descubre el *ser.*

En su aplicación más pura, el *realismo realista* sostiene que lo que conocemos existe *en sí,* aunque no lo conozcamos sino parcialmente, desde el punto de vista *formal* y que eso *en sí* es independiente en su realidad ontológica del pensamiento y de la conciencia; la actividad del espíritu para nada interviene en lo *en sí.* Y si interviene en el mismo conocimiento, lo hace formal y no objetivamente, como *colaboración* esencial de objeto y sujeto en el mismo acto de conocer.

No afirma el realismo que lo *en sí,* en su *existencia,* se conozca directamente siempre; quizá casi nunca se conozca. Pero sostiene que se conoce realmente, aunque los caminos de ese conocimiento sean distintos según los casos. La existencia de lo "en sí" puede ser conocida como la *conclusión* de un razonamiento, conocimiento siempre *indirecto,* pero real; lo *mediato* o lo *inmediato, directo* o *indirecto,* no afectan gnoseológicamente a la *realidad* del objeto. Sin embargo, otras veces ese conocimiento de la existencia es *abstracto,* se concibe como un concepto abstracto; es un conocimiento gnoseológicamente más delicado y exige un tratamiento especial para llegar a la *realidad del objeto,* sin confundirla con la *rectitud lógica* de un sistema. Por fin, la existencia puede ser sencillamente *percibida* como una realidad, o en la percepción directa, o en la conciencia; es la *realidad existente* la que impone su presencia independientemente de todo factor subjetivo; éste

estará determinado y explicado por aquélla, y sin ella quedaría gnoseológicamente inexplicado.

d) Hemos de precisar lo "en sí" frente a los idealismos. Radicalmente es lo que no es "para nosotros", lo que está fuera de la pura "existencia lógica". O de otra manera: es todo aquello que está fuera de sus causas, fuera de nuestro pensamiento y fuera de la nada, y por eso lo "en sí" es todo lo que puede ser definido metafísicamente, no lógicamente, es decir, lo que tiene *acto propio de existencia.*

Por lo tanto, el realismo está en positiva contradicción con los idealismos, sin que se pueda superar esa contradicción en una síntesis superior, porque esa contradicción aparece en la cima suprema de la Metafísica. Ni se puede superar en el pragmatismo bergsoniano, quitándole la razón tanto al idealismo como al realismo, ni tampoco en el existencialismo descarnado sartriano, concediéndole la razón a ambos.

La filosofía de Blondel nos hace pensar en la posibilidad de llegar al realismo partiendo del inmanentismo idealista; la novísima filosofía de la afirmación o dinamismo intelectual también hace pensar en esa salida partiendo del inmanentismo trascendental de Kant. No se trata propiamente de una superación de la contradicción, sino de la destrucción gnoseológica de uno de los extremos: el inmanentismo. Este camino, para unos imposible y para otros aceptable, ya fue intentado por Descartes, aunque el intento fue declarado imposible por Berkeley e ilógico por Kant.

Existe, pues, una razón histórica para el planteamiento del problema, sin que actualmente podamos determinar por una solución más o menos definitiva.

Sin embargo, admitimos (contra ciertas posiciones escolásticas, por ejemplo, la de Gilson y muchos tomistas) que es posible un realismo estrictamente crítico (cf. *Crítica* p.66 n.95-98), sin poder identificar el término *crítico* ni con el idealismo ni con ninguna especie de subjetivismo puro. Lo que no implica el que el realismo no sea inicialmente *dogmático,* lo que no supone ninguna imposibilidad gnoseológica, ya que todas las corrientes gnoseológicas son *inicialmente dogmáticas,* incluso la matemática se nos presenta en su primer arranque estrictamente dogmática. Gnoseológicamente, pues, el realismo no puede ser *demostrado* estrictamente, aunque puede ser explicado, ya que nace de una *intuición* y sobre ella descansa (cf. *Crítica* p.71 n.102...); lo que tampoco supone un escándalo gnoseológico, ya que los grandes sistemas son inicialmente intuitivos: intuicionismo bergsoniano, racionalístico, fideístico, irracionalístico, etc. Metodológicamente, el realismo supone una aguda distinción entre *demostración estricta*

y *explicación científica;* con la primera es imposible inicialmente toda ciencia, sólo posible con la segunda. Kant avala esta posición del realismo cuando sostenía que era imposible empezar del cero absoluto, ya que lo que sería absoluta, en semejante hipótesis, sería la inmovilidad científica del entendimiento.

272. Por lo hasta aquí dicho aparece clara la extensión colosal del término *realismo.* Para sistematizar de alguna manera sus diferentes acepciones, podemos añadir el esquema siguiente.

El concepto *realismo* encierra varios sentidos:

1) un sentido *vulgar,* directo: las cosas son como se presentan, sin ser violentadas por *aprioris* ni conceptos; un realismo que casi no rebasa el nivel del conocimiento sensitivo; lo que de él pase queda en la zona gnoseológica del *sentido común vulgar;*

2) un sentido *filosófico,* reflexivo y causal:

a) *gnoseológico:* afirma la existencia de las *cosas reales* fuera e independientemente del sujeto que conoce; existencia reflexivamente aceptada;

b) *metafísico:* afirma la existencia de una *realidad metafísica* en sí, de la que se derivan la realidad, los fenómenos, etc.

Sin embargo, ambos géneros de realismo siempre andan mezclados por la necesaria implicación mutua de lo gnoseológico y lo metafísico.

Históricamente podemos aquilatar más el concepto de *realismo,* que resulta ser uno de los fundamentales de la filosofía occidental.

En la Edad Media el *realismo* se opone al *nominalismo;* el *realismo* sostenía la existencia real e independiente de los *géneros* y las *especies,* mientras que el *nominalismo* la reducía a simples nombres y palabras.

En la Edad Moderna se da un cambio muy importante: el *realismo* se opone al *idealismo,* es más un realismo *gnoseológico* que *metafísico.* En general, toda oposición de cualquier orden o especie al idealismo, se apellida simplemente *realismo.*

Mas insistimos en que la Metafísica siempre anduvo mezclada con la Gnoseología. Es una de las afirmaciones más serias de N. Hartmann la de que la Gnoseología y Metafísica (Ontología) están necesariamente implicadas mutuamente. Sobre esta base podemos distinguir diversas clases muy generales de *realismos:*

el *ingenuo,* que es un realismo directo y espontáneo: el hombre es un ser real entre las cosas reales que son realidades existentes fuera de él; esas cosas son directa e inmediatamente percibidas, y el conocimiento se reduce a una *reproducción* directa y fiel de esas cosas; la *verdad* es esa misma reproducción;

el *científico-empírico:* va hacia un trasfondo de la realidad, porque busca una sustancia cuya manifestación son los fenómenos. Lo inmediatamente visible no es lo verdaderamente real; eso es la apariencia del devenir, de la transformación, del cambio, de la contingencia del nacer y del perecer. Lo real está más en el fondo detrás de esa apariencia que en una sustancia fija, soporte de la realidad de las apariencias. La historia de los jonios y de la filosofía presocrática nos descubre ya esta tendencia del realismo científico;

el *metafísico,* es el realismo que completa una cosmovisión realista y gnoseológica de la *realidad.* El realismo *científico* es insuficiente, ya que se agota en la naturaleza física y su método empírico no puede elevarse hacia planos de realidad superiores. Lo verdaderamente real es algo, una sustancia que abarca tanto lo natural como lo espiritual. Esa sustancia es *real,* no *ideal;* es decir, no se identifica con el sujeto que conoce (idealismo), sino que lo *trasciende,* y de esa manera se llega a los principios metafísicos de la realidad.

Las combinaciones de estos realismos son múltiples y casi infinitas, pero mantienen una posición *realista* en todas ellas, en el sentido de ser una explicación gnoseológica anti-idealista.

Como ejemplos de esta *realidad metafísica* podemos señalar: las *ideas* del realismo platónico; la *sustancia formal* aristotélica; el *alma del mundo y el "logos"* de los estoicos; las *formas ontológicas* de los escolásticos; el *inconsciente* de E. Hermann; la *voluntad* de Schopenhauer, etc.

273. En la especulación contemporánea se destaca vivamente el *realismo gnoseológico* que podemos apellidar puro o realismo crítico, muy limitado y centrado en la investigación estrictamente gnoseológico-epistemológica.

Las formas actuales de este *realismo* son múltiples, y dentro de cada forma, las modalidades infinitas.

La afirmación fundamental del *realismo crítico* es la de que *el objeto del conocimiento existe ontológicamente independientemente del sujeto que conoce, aunque se dé una dependencia cognoscitiva.*

La dificultad no está en esta afirmación fundamental; la dificultad surge en el momento en que queremos justificar filosóficamente esta afirmación. Y así aparecen:

las soluciones escolásticas y neoescolásticas; las explicaciones realistas de la escuela escocesa; los realismos críticos de muchas gnoseologías contemporáneas. Especial relieve tienen en estas gnoseologías las posiciones del realismo crítico norteamericano (R. W. Sellars, G. R. de Santayana, C. A. Strong, J. B. Pratt, etcétera); coinciden en la *realidad* como posición anti-idealista; es una coincidencia *negativa,* porque la coincidencia *positiva* en afirmaciones básicas y sistemáticas aún no ha aparecido en esas escuelas. A veces surge un *realismo* de entidad matemática, como el de Whitehead: la *realidad* surge como una relación en el momento en que aparecen dos extremos relacionados, por ejemplo, la "realidad" 5 aparece en el momento en que aparecen "relacionados" 10 y 2.

Como nota histórica añadiremos que suele llamarse *realista* a toda la filosofía antigua y medieval, como suele llamarse *idealista* a toda la filosofía posterior a Descartes. Son maneras de expresarse demasiado simplificadoras, y por lo tanto cómodas, pero imprecisas e inexactas.

En la actualidad, las filosofías gnoseológicas gustan del apelativo de *realistas;* así Husserl, Rusell, Bergson, G. E. Moor, N. Hartmann... Todas esas filosofías quieren ser una reacción frente al idealismo. Sin embargo, no van hacia un verdadero realismo, sino hacia una superación del idealismo en una "realidad" que no es la ontológica, ni es la idealista, ni es la trascendental; en nuestra opinión roza el *mito gnoseológico.*

B) *Explicación gnoseológica*

274. Tratamos de la explicación gnoseológica del realismo crítico, y nos atendremos a una exposición concisa y sistemática, para evitar agotadoras disputas dialécticas, hoy felizmente pasadas, por una mayor atención al problema real que a la cuestión puramente metodológica.

1. Realidad del problema

a) Ante todo es necesario tener muy presente que se trata de un verdadero problema, y no de una disquisición puramente dialéctica.

Es un problema *posible,* es decir, no contradictorio ni en su enunciación, ni en su metodología, ni en su finalidad. Es un problema, no un enigma, y mucho menos un galimatías dialéctico. Su solución, inicialmente al menos, se nos presenta *negativamente* posible [1].

La justificación histórica del problema es evidente. Los sofistas hicieron vacilar directamente la confianza natural en la razón; la querella entre Platón y Aristóteles sobre la correspondencia de la realidad con las ideas; la universalidad del movimiento escéptico con sus múltiples modalidades y variadas estructuras sistemáticas, etc. Modernamente los conflictos gnoseológicos del conocer-ciencia con el conocer-sentido común, y el consiguiente cambio en la apreciación del valor de nuestros juicios; y filosóficamente toda la marcha del pensamiento desde el *Cogito* cartesiano hasta las últimas consecuencias de la *Crítica de la razón pura,* demuestran que sobre el conocimiento, sobre su valor real, se puede hacer una pregunta profunda, y la *respuesta a esa pregunta es la Gnoseología;* pero la *pregunta es el problema.*

Más íntimamente aparece la razón del problema si pensamos que los procesos naturales progresivos que integran la formación de nuestro conocimiento (proceso físico-fisiológico-psicológico) parece que *unen* lo real que conocemos con el conocimiento mismo, y por esa unión *decimos* (juzgamos) que lo que conocemos es real y objetivo. El problema gnoseológico quiere hallar una justificación de ese *decimos,* y ello tanto más razonablemente cuanto que los procesos indicados son incapaces de hallarla.

Pero, además, la persona o *suppositum cognoscens* tiene una indudable confianza en su *poder de conocer objetivamente;* y el hecho de admitir el error fundamenta aún más dicha confianza. Los grados de certeza que naturalmente sorprendemos en nuestros conocimientos, suponen esa confianza y la posibilidad de poder llegar a una certeza firme y absoluta; de lo contrario, esa gradación progresiva carecería de sentido.

Ahora bien; la investigación gnoseológica busca una respuesta a la pregunta sobre esa confianza, y por eso no puede destruir, sino comprobar, purificar, circunscribir su alcance y sus posibilidad. Ante esa confianza que no podemos negar, se impone un problema que no podemos eludir; ambas realidades se nos imponen con evidencia idestructible, con mayor evidencia que los razonamientos dialécticos que pretenden reducir a un seudoproblema la investigación gnoseológica.

[1] Ha de tomarse el concepto *problema* en su verdadero sentido; el que naturalmente conozcamos de alguna manera la solución, no quiere decir que no sea un problema, sino que es un problema de especial tipo metodológico, es decir, es un problema *lato,* no *estricto.* Por eso no es un problema sobre los hechos, sino sobre las explicaciones de los mismos; se trata de la justificación de un hecho admitido.

b) Sin embargo, y como consecuencia del racionalismo matematicista cartesiano y del dialecticismo metodológico de los *presupuestos lógicos,* no se vio con tanta claridad el planteamiento del problema.

Los *acriticistas* adoptaron esta posición de mil maneras: el *dogmatismo exagerado* de Balmes, Palmieri, Tongiorgi y todos los defensores de las *tres verdades primitivas;* los *dialecticistas* como Kobylecky (problema intrínsecamente contradictorio), Bonamartini, Masnovo (pr. absurdo); Garrigou-Lagrange, Vanni-Rovighi (pr. falso y ficticio); Mattiussi, Jolivet, etc.; los *metafísicos,* que parten del principio de que si planteamos bien el problema metafísico, quedaremos libres del crítico por carente de sentido (Gilson, Maritain y, según creemos, Maréchal y los defensores de la *teoría de la afirmación* o del *dinamismo intelectual),* etc.[2]

La inmensa mayoría de los gnoseólogos modernos aceptan la investigación crítica como problema real, cuya solución es metodológicamente posible, por ejemplo, De Vries, Bazzano, Mercier, Naber, Nicholl, Veutehey, Esser, Lotz, Lehman, Dehove, Boyer, Noël, Przywara, Brunner, etc.; y parten de la base de que la solución por la *reflexión crítica* nada tiene que ver con el *método subjetivista* del idealismo, como gratuitamente supuso Gilson. Evidentemente, si no dispusiésemos de más medios resolutivos que los del subjetivismo idealista, no podríamos ni plantear ni dar un paso en el problema de la objetividad.

2. Algunas soluciones al problema

275. La multiplicidad de soluciones es abrumadora; intentemos sistematizarlas esquemáticamente:

a) Los racionalismos puros buscan una solución por la *demostración* estricta y rígida (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff...). Mas esta pretensión carece de sentido, ya que si, por una parte, es absurdo el racionalismo universal filosófico, porque hemos de proceder partiendo de principios *indemostrables,* y tenemos que admitir ciertas condicionantes gnoseológicas *irracionales;* por otra, en el problema crítico nos veríamos arrastrados lógicamente a la solución imposible, a buscarla en el infinito. Distinguiendo entre *demonstratio* y *monstratio,* la segunda es siempre necesaria, la primera no siempre *(Crítica* p.38 n.5).

El considerar el término *crítico* como sinónimo de *subjetivo* (Gilson) es una sencilla arbitrariedad dialéctica, sin explicación aceptable. Cf. *Crítica* p.32... n.41.

[2] Cf. *Crítica* p.33... n.42-48. Insistimos en que el planteamiento del problema carece de dificultad desde una *Gnoseología de la persona;* como admitimos que, entendido en un sentido estricto (para nosotros totalmente irreal), encierra, por los presupuestos, serias dificultades.

b) Las *metodologías de la duda* derivadas de Descartes intentan la solución en la *duda.* Ya indicamos en otro lugar nuestra posición ante este tipo de soluciones, y el único sentido gnoseológicamente aceptable que puede tener la *duda* como método.

Hay que reconocer que el racionalismo cartesiano está en la raíz de toda la ciencia moderna y de la misma neoescolástica. Descartes, deshecha la unidad antropológica, creaba un serio problema en el conocimiento. La idea clara y distinta no le dejó ver, y fue arrastrado a una separación radical entre la *res extensa* y la *res cogitans,* siendo la primera *pura exterioridad* y la segunda *pura interioridad.* De ahí que cuando llega al hombre se halla con el insoluble problema de unir esas dos realidades tan drásticamente separadas. Pero se ve claramente que el montaje de la *duda como medio resolutivo* del problema queda totalmente *fuera* de la realidad que hay que resolver; la duda no resuelve nada en el problema gnoseológico. Y que ello es así, es Descartes quien lo demuestra al tener que acudir a Dios como a la garantía segura de la objetividad de su conocimiento; ni en matemáticas se puede demostrar un teorema si no se admite previamente la existencia de Dios, sostenía Descartes[3].

c) Más positiva y menos metodológica es la teoría *dinamista de la potencia:* puede hallarse una solución positiva al realismo gnoseológico partiendo del *concepto de potencia natural,* ya que siendo ésta el *medio natural* para obtener la verdad, y estando *naturalmente* ordenada para el conocimiento de la verdad, no puede menos de darnos esa misma verdad. Así filosofa Boyer *(Gregorianum* 5 [1924] 424).

Esta posición supone la *aptitud de la mente* como un dato del problema, con lo que éste queda sin sentido[4].

Mas radicalmente olvida esta posición que el orden *crítico* es inverso al *ontológico;* en éste es verdad lo que se afirma, pero no lo es en el orden crítico, ya que en éste hay que empezar por los *actos,* so pena de dejar en la oscuridad total a la potencia: las potencias sólo se conocen por los actos que producen. Por lo

[3] Cf. *Crítica* p.40... n.55-63. Las escuelas de la *duda* son casi infinitas, llegando hasta el *delirium gnoseologicum* de la *duda ficticia,* con lo que se demostró lo contrario: que la duda para nada servía (ibid., n.56). La neoescolástica cayó en la trampa cartesiana de la duda, que tan bien se acoplaba a su virtuosismo dialéctico; y en ella nos hallamos con todas las especies de dudas, desde las *reales positivas* (Hermes, Nelson, Geyser...) hasta las *dudas limitadas* (Maréchal, Jolivet, Montaigne, Marchal...), jugando excesiva y equívocamente con la *duda metódica,* y velándola insuficientemente a veces con *omnia examini subicienda.* Modernamente esa fiebre parece superada (cf. ibid., n.58). Para la *duda cartesiana,* ibid., p.45-48 n.64-69.

[4] El presupuesto de la *aptitud de la mente para la verdad* ha seducido gravemente a muchos gnoseólogos, particularmente neoescolásticos. Mas ése no es el problema, sino el saber *cuándo* consigue esa verdad la mente, porque no siempre se consigue aquello para lo que uno es apto. Esa supuesta aptitud se enuncia en una proposición *incompleta;* la completa es la siguiente: la mente es *apta para la verdad y el error,* y por lo tanto hay que averiguar *cómo* y *cuándo.*

que esta posición no pasa de ser un apriorismo dialéctico puramente conceptual, sin valor probativo alguno.

276. d) *Teoría de las evidencias abstractas.*—Partiendo de la afirmación de que el llamado *problema crítico* en su expresión moderna carece de sentido, y de que la *Crítica* no puede considerarse como una ciencia autónoma e independiente, la investigación gnoseológica ha de plantearse en la *idea del ser inteligible,* intelectualmente abstracto, en el que percibimos inmediatamente los *primeros principios,* y principalmente el *principio de contradicción,* que nos descubre la *idea del ser,* objetiva y ontológicamente válida. Este descubrimiento no es una ficción ilusoria, ya que es una afirmación *natural* y no libre; es como la afirmación de un postulado. Si es una *idea,* lo es de *algo,* y por lo tanto es objetiva[5].

En la misma línea camina J. Maritain, aunque según algunos (Van Riet) penetra más que Garrigou-Lagrange, y sobrepasa el formulismo abstracto y el logicismo de éste, aproximándose a la solución de J. Maréchal.

El entendimiento capta el *ser inteligible* en una intuición abstracta directa; no es una intuición concreta, ni la intuición de una experiencia; es la abstracción pura del *ser en cuanto ser,* por la que llegamos a la primera y fundamental certeza objetiva: la del *principio de identidad.* Llegados aquí, ya podemos abandonar las fiebres epistemológicas; la investigación *crítica* carece de sentido[6].

Sin embargo, ¿quién garantiza la objetividad de esas abstracciones? No hallamos en ninguna de ambas posiciones una verdadera justificación ni lógica ni científica de ese conocimiento *natural* no libre y, por consiguiente, fatalmente ordenado a aquello para lo que es la verdad. Y ¿cómo se sabe que es la verdad precisamente el fin del entendimiento? Suponiendo que ese entendimiento no esté deformado ni intrínseca ni extrínsecamente.

Pero tales posiciones no son falsas; sus afirmaciones son verdaderas, mas no aparece en ellas el punto específicamente gnoseológico: la conexión de lo ideal con lo real.

[5] Así R. Garrigou-Lagrange; cf., del mismo, *Le réalisme du principe de finalité* (París 1932); *Le sens commun* (1922); *Dieu, son existence et sa Nature* (1928). El autor llama a su explicación gnoseológica *realismo metódico y crítico.* Pero críticamente es grave el recluirse en la explicación de que la realidad del ser se afirma como un *postulado,* basándose radicalmente en que se trata de una afirmación *natural,* quedando todo en el aire, ya que se da la circunstancia de que la afirmación errónea también es *natural.* Creemos que en estas teorías de las evidencias abstractas quedan perceptibles residuos del optimismo cartesiano.

[6] Cf. *Les degrés du savoir; Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1924); *Sept leçons sur l'être.* Sigue esta posición B. de Solages.

277. e) *Las evidencias mixtas.*—Vienen a resolver la dificultad de las evidencias abstractas, haciendo ver que la *abstracción evidente* es una verdadera *representación* y no una pura "luminosidad" mental.

A. L. Noël busca la *intuición del ser en los datos de la sensibilidad.* En ésta se nos da el valor *real,* ya que en las evidencias abstractas no sólo se nos dan la *necesidad* y la *objetividad conceptuales.* Y hemos de empezar por la sensibilidad; por la sensibilidad empieza el conocimiento; por lo tanto, en la síntesis de estas dos evidencias hallaremos el medio de justificar todos nuestros juicios[7].

D. Card. Mercier también se acoge a un tipo de evidencia mixta para resolver la dificultad de las evidencias abstractas, en su conocida *Critériologie générale.*

El *ser ideal* como sujeto de los juicios ideales es una noción *abstracta,* y por lo tanto hemos de acudir a la *esencia real* como sujeto del orden real, y que conocemos por la percepción que, además, nos da el *real existencial.* La consecuencia es clara: la percepción es el medio por el que se demuestra el valor real del orden ideal.

Pero en una crítica independiente, no parece totalmente convincente este complejo de evidencias. Inicialmente no es una solución apta para los que no admiten las *evidencias concretas* de la percepción sensible; por otra parte, hay quienes no admiten las *evidencias intuitivas* intelectuales. Añadamos que para muchos sólo se da un conocimiento abstracto de los cuerpos, no uno concreto; y, por fin, hay otros que, aunque admitan el conocimiento intelectual y concreto de los cuerpos, mas ese conocimiento es algo *posterior* respecto a un conocimiento *anterior,* por el que conocemos no singularmente, sino *universalmente.* De donde se sigue que aquel conocimiento *posterior* depende en su valor de este *anterior,* que queda sin justificación en la teoría. Nos quedamos, pues, sin explicar nada[8].

[7] Cf. *La présence immédiate des choses:* Rev. Néo-Schol. (mai 1937); *Le réalisme immédiat* (1938); *Note sur le «problème» de la connaissance:* Ann. de l'Inst. Sup. de Phil. II (1936) 663... Esta posición y la siguiente parecen como una explicación de la experiencia y del sentido común.

[8] Cf. nuestra *Crítica* p.50-55 n.70-78.

278. f) *Las "tres verdades primitivas".*—Estas son:

la *existencia propia,* como primer hecho fundamental;

el *principio de contradicción,* como primer principio;

la *aptitud de la mente para la verdad,* como la primera condición.

Estas tres verdades, ni necesitan demostración, ni se fundamentan en ninguna otra verdad; se afirman en todo juicio y son la raíz de toda afirmación verdadera: es decir, son *primitivas,* radicales, fundamentales, primeras. Ellas admitidas, quedan resueltos todos los problemas de la Crítica moderna, que queda reducida a un pseudoproblema [9].

La exposición de esta solución ha sido múltiple, y ha sido seguida por muchos autores: Balmes, Palmieri, Tongiorgi, Pesch-Frick, Zimmermann, Geny, Morandini, Frick, Gredt, Willems, Potvain, etc. Pero queda bastante oscura la cuestión sobre si esas verdades han de conocerse *explícita* o *implícitamente.* Tongiorgi (*Lógica* p.II a.4 n.425) se expresa así: antes de filosofar hay que conocer la *existencia* del filósofo; antes de cualquier demostración hay que conocer el *principio* absoluto en el que toda demostración se funda, y antes de intentar la ciencia hay que saber si la ciencia es posible [10].

Modernamente esta teoría ha cedido el paso a otras por su inconsistencia metodológica, y nuestras observaciones necesitan alguna aclaración:

α) admitimos esas verdades como inmediatamente evidentes, como asimismo admitimos que están implícitas en todo juicio, verdadero o falso;

β) admitimos que en cualquier problemática dubitativa que sobre ellas se pretendiera suscitar, se impondrían esas verdades infaliblemente en la misma duda. Por lo tanto, no se niegan esas verdades;

γ) pero si se afirma que son *condición indispensable* de todo juicio cierto o como *presupuesto necesario* de toda certeza, nos vemos obligados a hacer una distinción, dada la equivocidad de tal afirmación;

esa afirmación es verdad si se entiende en un sentido *ontológico,* y por lo tanto implícito y *exercite,* de manera que *posteriormente* puedan ser legitimables por el análisis lógico en un juicio concreto, y por lo tanto explícitamente y *signate;*

[9] Ibid., p.56 n.80-86. Allí exponemos ampliamente este problema, que hoy, con la Gnoseología de la persona, está sobrepasado.

[10] Véase una extensa exposición, con la bibliografía correspondiente, en nuestra *Crítica* p.56-60 n.80-86.

mas esa afirmación no es aceptable si ha de entenderse en un sentido *lógico-crítico,* de manera que hayan de ser conocidas primero explícitamente y *signate,* y después implícitamente y *exercite.* Olvida la teoría que el orden ontológico y el crítico son esencialmente *inversos.*

Consiguientemente, metodológicamente no son aptas para resolver un problema que, lejos de ser un problema ficticio, es auténticamente serio, contra el parecer de los *primitivistas.*

En primer lugar, ninguna de las "tres verdades" es verdaderamente *primitiva,* en el sentido *gnoseológico,* ya que *previamente* han de conocerse otros actos para llegar a ellas;

en segundo lugar, resultan *inútiles,* ya que *también* en el error se pueden descubrir por el análisis lógico, y, por lo tanto, los criterios tienen que ser *otros* distintos de esas tres verdades, y la Gnoseología busca esos otros criterios. Particularmente el *principio de contradicción* no puede ser, en el orden rigurosamente *crítico,* la *razón crítica* de nuestras certezas, ya que él mismo debe ser legitimado.

Admitir esas verdades de la manera propuesta por la teoría es presuponer y dar por resuelta una cuestión que, lejos de poder ser considerada como una cuestión falsa, debe ser considerada como la fundamental de la filosofía humana, y la que, de hecho, se ha debatido con más ardor desde que el hombre ha empezado a filosofar.

279. g) *La teoría del "dinamismo intelectual".*—Pretende esta teoría dar una solución a la cuestión gnoseológica que esté en consonancia con las exigencias del pensamiento moderno, insistiendo no tanto en la correlación *objeto-sujeto,* sino en la *actividad del sujeto* por el análisis de las condiciones *a priori* del conocimiento, siguiendo en cierta medida el método kantiano [11].

Ateniéndonos exclusivamente al pensamiento de J. Maréchal, creador de esta explicación, y prescindiendo de algunas modalidades de sus seguidores, nos encontramos con que Kant no se

[11] La polémica en torno a esta teoría aún sigue vigorosa; véanse las obras siguientes: J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* cah.5 (París 1926); *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective:* Rev. Neo-Schol. (1927); *A propos du «Point de départ de la Métaph.»* (ibid., 1938); J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae transcendentali methodo explicata:* Analecta Gregoriana (Romae 1958); A. MARC, *Dialectique de l'affirmation* (París 1952); B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding* (London 1958); J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence* (París 1924); M. CASULA, *Maréchal e Kant* (Roma 1955). P. Rousselot, en su obra *L'Intellectualisme de Saint Thomas* (1908), había adelantado algunas ideas fundamentales de Maréchal. Consúltese asimismo *Mélanges Joseph Maréchal* (Bruxelles 1950). Creemos que el *dinamismo intelectual* aprovecha el trascendentalismo de Kant, pero a través de Blondel, a quien sigue; cf. nuestra *Crítica* p.339 n.488.

equivocó en el método, sino en el modo de interpretarlo: lo consideró como una concepción *estática* de las formas *a priori*, cuando hay que considerarlo como una concepción *dinámica* por el *dinamismo* o *dialéctica de la afirmación*. Por eso Kant se detuvo en la crítica trascendental, sin poder dar el paso a la metafísica; y lo hubiese dado, y hubiese llegado al realismo metafísico de Santo Tomás, de haber caído en la cuenta de la *dinámica* del entendimiento, manifestada en la afirmación.

Maréchal desconfía del valor del realismo clásico para probar la objetividad del conocimiento, ya que no basta recurrir a la objetividad del objeto para descubrir la objetividad del conocimiento.

La teoría.—Hay que distinguir dos críticas: la *metafísica* y la *trascendental;* ambas tienen un mismo fin, pero son distintas.

La crítica *metafísica* es natural y espontánea; *primero* afirma la realidad del objeto; *después* reflexiona para legitimar la afirmación primera;

la crítica *trascendental, primero,* suspende la afirmación metafísica o realista, y aísla el *fenómeno* de la conciencia, para considerarlo *en sí* separado de cualquier otra relación. No arranca esta crítica de un absoluto *ontológico,* sino de la *diversidad ordenada de los fenómenos;* es decir, no procede partiendo del objeto, sino de los contenidos aparentes de la conciencia.

La crítica *trascendental* busca, pues, las *condiciones* "a priori" del fenómeno, que solamente se encuentran en la *afirmación del juicio,* la cual afirmación está determinada por el *dinamismo del entendimiento,* que consiste en una cierta *fuerza exigitiva de afirmación* naturalmente embebida en la raíz del entendimiento.

Sin embargo, esta *fuerza* ni es ciega ni arbitraria, sino que se rige por una *finalidad* que, yendo más allá del fenómeno, llega a la realidad absoluta, en la que ambas críticas coinciden.

280. *El juicio humano.*—Se deduce de lo dicho que la teoría del juicio es el gozne de toda la doctrina. Es en el juicio donde hay que hacer la investigación crítica, porque antes del juicio no es posible distinguir entre *sujeto* y *objeto,* y porque todas las condiciones *a priori* del conocimiento están vinculadas a la *afirmación* o *juicio.* La *afirmación del juicio* nos hace ver la *oposición entre sujeto y objeto* mediante la cual conocemos la objetividad del conocimiento.

Sin embargo, el juicio crítico no es el *estático* o meramente *representativo,* que sólo nos descubre una *dualidad inmanente* por la coincidencia o no coincidencia de los extremos, sino el *dinámico* por la *afirmación,* que, al relacionar al sujeto con el objeto, nos descubre la *dualidad real* entre ambos.

La *afirmación,* pues, elemento objetivador del juicio, es obra del dinamismo del entendimiento, y nos descubre no sólo la oposición *lógico-formal* entre el sujeto y el objeto, sino la *ontológica* y *real;* por esto es objetivadora.

La *afirmación* es una fuerza innata del entendimiento que lo empuja a afirmar *(antecedente);* pero es, además, la afirmación misma *(consiguiente)* por la que el entendimiento consigue el conocimiento objetivo. Parece que el *dinamismo* del entendimiento y la *afirmación antecedente* son la misma cosa. Pero ambos proceden teleológicamente, están regidos por una *finalidad,* que interviene asimismo en la objetivación del conocimiento. La finalidad de la teoría queda expresada en el principio: *ninguna tendencia va hacia la nada* o *nulla tendentia est vacua.* De donde el dinamismo intelectual es una *fuerza innata y activa hacia un fin,* la objetivación del conocimiento por la *afirmación,* antes que de cualquier otra cosa, del *ser infinito* que, además, se afirma como *condición necesaria* para la afirmación objetiva de las demás realidades particulares. Conclusión: luego por nuestros juicios no afirmamos la realidad de las cosas *sino en cuanto afirmamos la realísima existencia de Dios;* luego, gnoseológicamente, *existen las cosas porque Dios existe,* y ello es evidente por el dinamismo de nuestra facultad cognoscitiva. El dinamismo inteletual desemboca en una rara *teognoseología* [12].

281. *Observaciones críticas.*—No tenemos dificultad en admitir ciertas conquistas gnoseológicas en esta teoría, como no la tenemos en admitir ciertos puntos de vista en el *accionismo* blondeliano. Mas, considerada la teoría como explicación integral gnoseológica, hemos de hacer algunas observaciones generales.

Prescindiendo del tono dogmático, obsesivamente afirmativo, en que está expuesta la teoría, y sin suficiente argumentación, hemos de observar:

α) el negar la objetividad a los conceptos de la mente es por lo menos equívoco;

β) que el entendimiento sea naturalmente propenso a conocer objetivamente, no parece que sea un descubrimiento; pero nos

[12] El *intuicionismo vital* de Bergson y la *filosofía de la acción* de Blondel son formas gnoseológicas fundadas en el dinamismo intelectual, y ya dejamos indicado que Maréchal tuvo muy presente a Blondel. Pasadas las primeras y agudas polémicas (Roland-Gosselin, Maquart, Przywara, Guggenberger, Descoqs, Hellín...), hoy se la mira con más serenidad y se descubren en ella algunas conquistas gnoseológicas (Lotz, Marc, Lonergan...).

parece oscura toda la explicación de la fuerza objetivante de la *afirmación,* que parece confundirse la *acción afirmativa* de Blondel. Pero si la *acción* en la especulación de Maréchal procede de un apetito *elícito,* nos hallamos con un grave elemento voluntarístico que deja al descubierto la debilidad intelectual del citado dinamismo;

γ) la teoría del juicio es muy equívoca, porque si el dinamismo intelectual sólo nos manifiesta la necesidad *subjetiva* de la afirmación, ¿dónde se han de encontrar los medios trascendentales para superar esa subjetividad? No se podrá hacer por el *principio de identidad* (o, en su forma negativa, el *principio de contradicción),* porque tal principio es sólo una *ley de la mente,* no de la *realidad.* Según nosotros, tampoco en la *afirmación* se podrán hallar esos medios, porque si la *afirmación* se hace objetivadora por la *acción* del entendimiento, tanto acción como entendimiento son puramente *representativos;* pero ¿cómo se prueba que esa representación no puede ser falsa en el juicio?;

δ) objetiva la afirmación apoyada en el principio: *toda tendencia tiene un objeto* o *ninguna tendencia va hacia la nada.* Pero ¿por qué? Tal principio no puede apoyarse en la afirmación, porque el círculo vicioso es evidente; ¿es, por lo tanto, un postulado *precrítico?;*

ε) sin la afirmación, dice Maréchal, se da en el juicio una pura representación no objetiva; lo que extraña ya que en el juicio no se unen conceptos *formales,* sino *objetivos,* y, por lo tanto, el juicio parece *presuponer* la objetividad, para hacerse posible, como parece presuponer la dualidad *sujeto-objeto,* no sólo inmanente, sino real:

ζ) por el juicio sólo afirmamos la realidad de las cosas *en cuanto simultáneamente* afirmamos la realísima existencia de Dios, como *condición necesaria y exterior* para que la mente conozca con objetividad. Oscurísima afirmación, casi ininteligible en sus términos si éstos han de ser entendidos en su verdadero significado. Mas lo grave es que en este caso la mente queda sin energía ni posibilidades *internas* y propias para conocer objetivamente, y entonces, ¿dónde queda el dinamismo intelectual o para qué sirve, si no sirve para nada? Es una verdad absoluta que Dios es la razón *ontológica* de toda realidad, pero es falso que sea la razón *lógica* del conocimiento de las cosas.

C) *El realismo crítico*

Cf. J. SANTELER, *Intuition und Wahrheitserkenntnis* (Innsbruck 1934); R. ALLERS, *Intuition and Abstraction:* Franciscans Studies 8 (1948) 47; GARCÍA MORENTE, *Fundamentos de Filosofía* p.35; ROLAND-GOSSELIN, *Peut-on parler d'une intuition dans la philosophie thomiste?:* Phil. Prenn. II p.709; A. USENICNIK, *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis:* Act. II Congr. Thom. (Romae 1936) p.91; D. THOMAS, *S. Th.* I q.87; *De verit.* q.10 a.8 et 9; S. AUGUSTINUS, *Contra Acad.* 3,11; SUÁREZ, *De Bono et Malo* d.12 s.1 n.3-4; s.2 n.1,2,3,5,7; d.12 s.5 n.5; G. PICARD, *Le problème critique fondamental:* Arch. de Phil. 1 (1923) 138; J. DE VRIES, *Critica* p.20; *Pensar y Ser* p.33; G. ZAMBONI, *La persona umana* p.70; ID., *La gnoseologia di S. Tommaso* p.99; ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'un étude critique de la connaissance* p.102; C. NINK, *Grundlegund der Erkenntnistheorie* p.248; C. BONNET, *Critica* p.42; F. SLADECZEK, *Die Selbsterkenntnis als Gundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus:* Scholastik 5 (1930) 329; G. CERIANI, *Evidenza e autocoscienza:* Act. II Congr. Thom. p.122; B. ROMEYER, *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain:* Arch. de Phil. 6 (1928) 135; E. T. TOCCAFONDI, *La ricerca critica de la realità* p.230; H. DEGL'INNOCENTI, *In criticam cognitionis* p.21; P. HOENEN, *De origine primorum principiorum scientiae:* Gregorianum 14 (1933) 153; M. SOLANA, *Doctrina del P. Suárez sobre el primer principio metafísico:* Pensamiento 4 (1948) 245; P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis* (París 1925) 442-445; PESCH-FRICK, *Inst. Log. et Ont.* II (Frib. 1919) 59.
Véase nuestra *Crítica* c.10 p.69...

282. De lo expuesto anteriormente se deduce claramente que, al abordar el problema de la justificación crítica del realismo gnoseológico, las dificultades metodológicas surgen casi innumerables. Pero reduciéndonos a una síntesis precisa, podemos establecer las proposiciones siguientes. La justificación del realismo del conocimiento:

ni puede empezarse por una simple afirmación precrítica, ni por ningún estado de duda gnoseológica; tampoco puede intentarse por una estricta y rigurosa demostración lógica, como tampoco parece camino ni seguro ni posible acudir al análisis lógico y trascendental de la misma potencia cognoscitiva.

Parece, a su vez, posible el camino que parte del *análisis crítico de los actos mismos del conocimiento y de ellos inferir las posibilidades gnoseológicas de la potencia.*

Esta posición tiene implicadas dos cuestiones metodológicamente importantes: *a)* la cuestión de los *presupuestos lógicos* de la investigación crítica; y *b)* la cuestión de la *selección del acto*

por el que ha de iniciarse la investigación sin presuponer la solución.

283. a) *Los presupuestos lógicos.*—O, de otra manera, el problema de la posición inicial gnoseológica de la mente. Y hallamos tres conceptos básicos:

la *precisión mental,* o una abstracción puramente lógica, completamente distinta de toda duda y de toda negación, y que ni supone la certeza ni la hace imposible. Más concretamente, la *precisión mental* es el no uso lógico de cualquier tipo de certeza (*Crítica* p.70 n.101);

la *intuición gnoseológica* absolutamente necesaria como modo de conocimiento directo e inmediato. Que la intuición ha de ser el origen necesario de toda verdadera investigación gnoseológica, es cosa admitida por todos los gnoseólogos; la dificultad surge cuando se quiere determinar el objeto y los límites de la intuición; así, por ejemplo, nosotros no admitimos una intuición abstracta o mixta, pero otros no admiten la intuición de los cuerpos, ni sensitiva ni intelectual; para unos, aunque se dé una intuición de los actos del Yo, no se da la intuición del mismo Yo; para otros sólo se da una intuición sensitiva, pero no intelectual, etc.;

la *reflexión crítica,* en su más rigurosa acepción, es decir, como la propiedad típica y característica de conocimiento, sin la cual ese conocimiento no se daría, y por la cual la potencia cognoscitiva se *dobla sobre sus mismos actos* y se convierte en un *autoconocimiento.* Esta reflexión crítica se dirige directamente a la proporcionalidad de acto cognoscitivo con su objeto, ya de una manera *directa* y *completa,* ya de una manera *indirecta* e *incompleta.* La primera es la *conciencia concomitante,* absolutamente necesaria para el conocimiento, y su valor metodológico estriba en la *unidad* del acto, pues no supone un nuevo acto, cosa que acaece en la segunda [13]. Para la investigación crítica, ambos tipos de reflexión se hacen necesarios por la necesidad de abarcar la totalidad de los modos del conocimiento humano, dada la dualidad constitutiva de la persona.

[13] Cf. *Crítica* p.71... n.102-105; A. Usenicnik, *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis:* Act. II C. Thom. Intern. (Roma 1936) p.91; CG II 49; *In I Sent.* d.1 q.2; *De verit.* q.1 a.9. *La reflexión completa* es la propia de los seres espirituales, y cuando más dista un ser de la materia, tanto mayor es su grado de reflexión. Véase también *S. Th.* I q.9 a.3 ad 2; ibid., I q.28 a.4 ad 2. Que la reflexión crítica es un medio apto y necesario para la cuestión gnoseológica, es una proposición admitida por los gnoseólogos modernos, tales como Unsenicnik, Noël, Schaff, De Vries, De Solages, Picard, Zamboni, etc.

284. b) *El acto inicial.*—Supuesta la ligitimidad de la investigación [14], ¿por qué acto ha de empezarse ésta? Las respuestas son varias:

por un *juicio sobre la naturaleza* de la facultad cognoscitiva (Pesch-Frick, Mónaco, Boyer, Maréchal, Marc...);

por un *juicio de orden ideal abstracto* (Mercier, Garrigou-Lagrange, Olgiati, De Solages, Maritain...);

por un *juicio de sensación externa* (Gilson, Tonquedec, Masnovo, Schaff, Lotz, M. A. López...);

por los *juicios del lenguaje* o un *juicio de existencia de otro Yo,* como sostiene Brunner;

por una *experiencia sensible,* ya que no se da una experiencia privilegiada del ser, como afirma Van Steenberghen [15].

Nosotros nos inclinamos, sin certeza absoluta, pero con mayores garantías gnoseológicas, por los *juicios de experiencia interna* o los *juicios inmediatos de conciencia* (De Vries, Von Balthasar, Zamboni, Picard...).

Estos juicios *(yo estoy hablando)* presentan unas indudables ventajas metodológicas, no solamente porque se nos imponen de una manera indudable y no presuponen ninguna otra clase de juicios, sino porque ofrecen una más fácil justificación crítica y porque, como juicios inmediatos de conciencia, son admitidos por todos.

Justificación gnoseológica

285. Concebimos la *justificación gnoseológica* en su raíz fundamental como un proceso metodológico compuesto de tres estadios íntimamente ligados entre sí:

1) *crítica fundamental* de la verdad y la certeza objetivo-

[14] Hemos de dar por superada la clásica y vieja dificultad ya propuesta por Hegel sobre la legitimidad de la investigación crítica: *conocemos el valor del conocimiento conociendo,* siendo así que lo que está en litigio es el mismo conocimiento. Pero se supone que investigamos *directamente* sobre la *facultad,* cuando lo que investigamos *directamente* es el *acto;* para evitar precisamente el círculo vicioso de un raciocinio que se devorase a sí mismo, recurrimos a la *reflexión intuitiva.* Por ella se evita que una *misma potencia por sí misma, y sin otro elemento distinto de ella,* vuelva cierto lo que era incierto. La intuición inyecta en la potencia un factor extraño a ella, un factor gnoseológico: el *lumen obiecti;* imposible de adquirir por el discurso puro, ha hecho malgastar infinitas energías en una inacabable disputa dialéctica de la que jamás podría resultar nada de positivo valor gnoseológico.

[15] Cf. *Crítica* p.74-76 n.108-111. No queremos afirmar que estas explicaciones sean falsas. Ya dijimos que aceptamos muchas de sus posiciones, pero no acabamos de ver la totalidad de su conveniencia gnoseológica, o porque nos arrastran a discusiones extremadamente complicadas, o porque ya presuponen el problema resuelto. Creemos que los *juicios de experiencia interna* son metodológicamente más claros y nacen de la afirmación más íntima de la persona.

realistas de un *juicio cualquiera* sobre un acto interno y sobre la existencia del Yo;

2) *crítica fundamental* sobre el valor objetivo-realista de *algunos conceptos* y, más concretamente, sobre el concepto de *ser* (crítica del entendimiento incomplejo);

3) *crítica fundamental* sobre el valor objetivo-realista de algunos *principios* y, particularmente, del *principio de no contradicción* (crítica del entendimiento complejo).

Para apoyar una exposición esquemática podemos proponer las siguientes proposiciones:

1.ª PROPOSICIÓN: *La intuición reflexiva de los datos inmediatos de la conciencia no sólo nos garantiza la verdad y la certeza de los juicios formulados sobre esos datos, sino de los juicios sobre la existencia del Yo como sujeto y como causa de tales datos.*

286. *a)* El kantismo y sistemas afines rechazan esta proposición por su dogmatismo en afirmar que la conciencia no testifica sino la realidad *fenoménica* y no la *noumenal;* de donde es imposible deducir del testimonio de la conciencia un *valor ontológico.* Los fenomenismos y positivismos gnoseológicos admiten la verdad de los hechos psicológicos, pero rechazan la intuición del Yo, que queda reducido a una simple ilusión.

La escuela escocesa de Reid admite plenamente nuestra proposición, mas de una manera ciega, no justificable gnoseológicamente [16].

Sin embargo, el hecho del juicio queda fuera de toda discusión: *yo veo, yo oigo, yo hablo*... La razón gnoseológica de este juicio es la objetividad de la afección psicológica que impone la afirmación nada más que porque existe como realidad concreta y presente; sin esto, el juicio no se daría.

Más aún: tal juicio aparece determinado por el objeto, en el sentido de que es el objeto quien le da no sólo contenido, sino forma. De donde se nos presentan una *verdad* y una *certeza,* formulada en un juicio, y con la *intuición de un hecho* como *única explicación gnoseológica.*

Conclusiones inmediatas: la *verdad* es una adecuación, la *certeza* es una aceptación firme de esa verdad, y la *evidencia* es una de las razones indestructibles de esa certeza.

b) Los juicios sobre la existencia del Yo como juicios inmediatos de conciencia nos parecen igualmente claros. No se trata de un Yo metafísico, de *persona metafísica;* se trata de la razón concreta, de la realidad singular en la que se dan singularmente los datos inmediatos de la conciencia. Estos datos no se perciben como suspendidos en el aire, sino estructurados en algo concreto y singularizado, además de idéntico en todos ellos, que es el Yo.

Históricamente, la cuestión es compleja, o por la metodología seguida, o por los presupuestos sistemáticos con los que se abordó la cuestión.

No han faltado, aun en la historia del aristotelismo escolástico, quienes han negado la intuición no sólo del Yo, sino de los mismos actos de conciencia. Y dentro de la misma escuela se niega por algunos una verdadera intuición, aunque se admite una *inferencia celérrima* del Yo, con una cierta intuición de los actos (Rolland-Gosselin).

Sin embargo, la dificultad está en los empirismos y los agnosticismos realistas; así nos hallamos con las siguientes posiciones:

el Yo no es una realidad en sí, sino la colección de las diversas percepciones sin un verdadero soporte ontológico (Hume, James, Mach...);

la realidad del Yo es totalmente incognoscible, ni el conocimiento depende vitalmente del Yo; se da un Yo trascendental, pero también es incognoscible (Kant);

un Yo existente independientemente del conocimiento sería algo absolutamente contradictorio (idealismo);

sin duda existe un Yo, pero su conocimiento no es función del Yo empírico, sino de un sujeto superior que tampoco conocemos (kantismo-idealismo);

existe un Yo ciertamente, pero lo conocemos como sujeto *lógico* de nuestros actos, pero de ninguna manera como sujeto *ontológico.*

Frente a estas posiciones, un poco atrasadas ya en la evolución del pensamiento occidental, puede afirmarse que la intuición del Yo es admitida por la casi totalidad de los gnoseólogos modernos (Gardeil, Picard, Naber, Romeyer, De Vries, Usennicnik...).

α) Que el Yo es percibido como sujeto de los actos psíquicos es un hecho de experiencia personal. Tales actos son percibidos en concreto, armónicamente en su multiplicidad, y siempre adhe-

[16] *Crítica* p.77ss. n.112-125.

ridos a un sujeto que los unifica y jerarquiza; en nosotros no se da la *audición*, la *visión*, el *dolor*, etc., en abstracto y como separados de todo sujeto; muy al contrario, sólo percibimos esos actos cuando los podemos expresar como juicios: *yo oigo, yo veo, yo tengo dolor*, etc. Y ese Yo se nos aparece idéntico en la unión de todos esos actos: *Yo que oigo soy el mismo que veo*, etc. Es decir, *me experimento* a mí mismo *como sujeto* de los actos que en mí se dan, que son percibidos como *objeto* [17].

β) Mas ese Yo, ¿es causa de tales actos? O, lo que es lo mismo: al afirmar que tenemos conciencia de nuestra actividad, ¿quiere esto decir que tenemos experiencia inmediata de la causalidad?

No faltan escolásticos que no admiten esta experiencia inmediata de la causalidad, y sólo admiten la mediata.

Driesch y otros sostienen que el Yo es dinámico, pero de una manera inconsciente; no tenemos conciencia de nuestra actividad. En esta línea, con diferencias de matiz casi imperceptibles, se mueven el escepticismo, el empirismo y el positivismo: no cognoscibilidad de la causalidad ni conciencia de la actividad (Hume, Comte, Mach...). Kant habla de manera muy oscura sobre este problema, aunque su afirmación conclusiva parece clara: la causalidad pertenece al orden trascendental absolutamente inconsciente.

Nos parece, sin embargo, que la conciencia de la actividad causal del Yo se impone con la claridad de los hechos (Santo Tomás, Maher, De Vries, Maréchal, etc.), y el argumento de experiencia parece apodíctico.

En un complejo de actos psíquicos que yo *quiero* hacer y *quiero* recordar, con cierto *esfuerzo* íntimo, mental, ordenado, preciso, etc., que supone una *atención* y *constancia*..., descubro algo psicológico que *estoy produciendo*, lo que me lleva a un esfuerzo gradual, ordenado y metódico; en ocasiones, a un positivo cansancio psicológico y mental; a la conciencia de que yo no soy mero espectador, sino actor y productor activo de un complejo sistemático de actos, que se me presentan no de una manera mecánica, ciega y automática, sino de una manera consciente y controlada... La conclusión parece inevitable: el juicio por el que afirmo mi actividad vital cognoscitiva es verdadero y objetivo. Santo Tomás

[17] *Crítica* p.82-83 n.118-120.

afirma la experiencia interna de la producción del acto de entendimiento.

Nota.—Hay que precisar algo más esta *intuición*. La intuición del Yo es *inmediata*, pero *indirecta*. Es un conocimiento de experiencia, y, por lo tanto, excluye todo conocimiento *ex quo*, es decir, con un medio *ex quo;* por eso una deducción jamás podrá ser intuitiva. Pero hay otros medios *quo* e *in quo* que, al no ser ellos conocidos directamente, hacen que lo sea el objeto, y en ese caso el objeto es gnoseológicamente *inmediato* (sin medio previamente conocido) e *intuitivo*, por ser el objeto el que gnoseológicamente determina por sí mismo el conocimiento. Analógicamente podemos aclarar lo dicho con un sencillo ejemplo: conocer algo por testimonio no sería un conocimiento ni inmediato ni intuitivo (medio *ex quo);* pero conocerlo, por ejemplo un incendio, porque lo estoy viendo, sería inmediato, directo e intuitivo. Mas si lo conociese (viese) porque uso gafas (medio *quo)*, entonces tendríamos un conocimiento inmediato, indirecto e intuitivo.

2.ª PROPOSICIÓN: *En la experiencia interna de la percepción reflexiva de los actos de conciencia también percibimos el concepto de* "ser" *como objetivo.*

287. Esta proposición es absolutamente necesaria para la fundamentación gnoseológica del conocimiento científico.

La reflexión ontológica e intuitiva nos ha dado no un Yo puro, abstracto y como flotante en la conciencia; al contrario, nos dio un Yo concretísimo, singular, presente y real. Nuestra experiencia interna nos da la conciencia de algo real, existente, que sencillamente "es" en el sentido más ontológico del término. En otras palabras: nuestra aprensión *intelectual* (no simplemente empírica, no puramente sensible) nos hace percibir el Yo *como ser*, como realidad *existente;* mas, como se trata de una *aprensión intelectual*, se abstrae en ella una *noción*, la *noción de ser*, que, por necesidad impuesta por la experiencia, es una noción objetiva, absoluta y universal. Y, por lo tanto, la *noción de ser* no es algo que *se invente* por necesidad de un sistema o de una metodología, sino que es un *dato* de la naturaleza gnoseológica del hombre quien nos la proporciona, no las conveniencias de un sistema o de una escuela.

La razón fundamental de estas afirmaciones es que el entendimiento o la conciencia percibe todos esos actos bajo el aspecto *formal de realidad* o *de ser;* si no *fueran*, no se daría semejante conciencia. Sería inexplicable que la razón fuera la *internidad* del acto (no todo lo interno cae bajo el dominio de conciencia) y la *taleidad* del acto, porque entonces la percepción interna se limi-

taría a *tales* actos y no a otros, como la retina se limita exclusivamente a la luz.

Por lo tanto, podemos proponer la siguiente afirmación: *la mente humana es una facultad ordenada al conocimiento del ser, precisamente en cuanto ser.*

Esto supuesto, la mente humana pasaría con la misma facilidad a los conceptos de *sustancia, accidente, contingente, efecto,* etcétera. Es decir, en la reflexión crítica tocamos las raíces del conocimiento metafísico [18].

3.ª PROPOSICIÓN: *En la misma reflexión descubrimos el valor objetivo y absoluto de los primeros principios* [19].

288. Prescindiendo de la nomenclatura de los principios, para nuestra experiencia gnoseológica nos basta con saber que se trata de los primeros principios *lógicos* y *ontológicos* del conocimiento y del ser; es decir, *el principio del conocimiento está determinado radicalmente por el mismo ser,* y, consiguientemente, todo primer principio gnoseológico es a la vez *del ser y del conocer.*

Con relación a un *ser* se pueden dar tres actitudes gnoseológicas:

a) que *es;* b) que *no es;* c) que *es o no es.*

De aquí surgen tres principios supremos:

1) "*A*" *es,* o "*A*" *es* "*A*": principio de identidad;
2) "*A*" *no es* "*no-A*": principio de no contradicción;
3) "*A*" *o es o no es*: principio del tercero excluido.

Nosotros concretamos el problema en el *principio de no contradicción,* ya que consideramos el de *identidad* como una forma de expresión distinta del de no contradicción, y el de *exclusión* como una derivación del mismo [20].

[18] Cf. *Crítica* p.86-89 n.126-131.

[19] Cf. P. HOENEN, *De origine primorum principiorum scientiae:* Gregorianum 14 (1933) 153; M. SOLANA, *Doctrina del P. Suárez sobre el primer principio metafísico:* Pensamiento 4 (1948) 245; P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae Generalis* (París 1925) 442-445. Cf. *Crítica* p.90 n.133.

[20] Esta exclusión cae dentro de la prudencia gnoseológica, no tanto por los que se dicen haber negado el *principio de contradicción,* desde Heráclito a Bergson (afirmación que no puede aceptarse en su sentido literal), sino porque hay gnoseólogos que prefieren poner como primer principio el de *identidad* (Parménides, y entre los modernos, Bazzano, Maritain...), aunque en la explicación del mismo hablan de la *imposibilidad de la contradicción* del mismo, lo que nos deja en duda sobre el verdadero sentido del *principio de identidad* en tales autores. No creemos que el sujeto del principio tenga una diversa *suppositio* que el predicado, ya que *lo que es* (sujeto) se afirma *por sí mismo, por ser* (prédicado); exactamente el mismo sentido. Por otra parte, desde el punto de vista rigurosamente gnoseológico, el problema es perfectamente inútil, y la cuestión de primacía nada aclara el problema de la objetividad, aunque posiblemente tenga algunas ventajas estrictamente gnoseológicas. Véase *Crítica* p.91 n.135; p.92 n.138.

EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

289. Tiene una formulación *lógica:* **A** *es* **B** y **A** *no es* **B** son dos proposiciones que no pueden ser simultáneamente verdaderas;

y una formulación *ontológica:* **A** *no puede ser simultáneamente* **B** *y no* **B**.

Es decir, que *lo que es, en cuanto es, no puede no ser;* mas esto no quiere decir que la existencia del ser sea necesaria (Parménides), sino que afirma la necesaria existencia del ser *ya existente,* sea cual fuere la forma de existencia. Esta formulación no depende de ningún prejuicio sistemático; nace directamente de la noción de ser, noción *absolutamente* infrustrable, tanto en la realidad como en la mente, a la que se impone de una manera absoluta y *universal.*

¿Tal principio es objetivo como *ley del ser* y como *ley de la mente?* Mas ¿cómo se nos manifiesta esta objetividad? ¿Como una fuerza ciega?; ¿como un postulado?; ¿es un decreto de la voluntad? O, por el contrario, ¿nos lo impone la evidencia objetiva del ser?

Este problema tiene su historia. Se ha dicho que algunos *negaron* este principio, como Heráclito, Bergson, Le Roy... En la teoría del *fieri* permanente no se da el "ser", y, por lo tanto, no se dará la "ley del ser". Es difícil aceptar esta opinión, porque es difícil aceptar el que la mente humana pueda *negar* este principio; tanto más cuanto que, dada la forma paradójica y literaria de expresarse de los modernos, resulta complicado averiguar lo que realmente entendían al hablar del principio. Por eso no admitimos el que lo hubieran negado.

Ni siquiera Hegel, cuya doctrina, aparte su oscuridad, queda envuelta en inextricables lucubraciones de sus exegetas. Afirmar que el *paso* del *ser* a la *nada* es la razón constitutiva del *fieri* o realidad, que sería la suma del *ser* y de la *nada,* nos parece una expresión demasiado poética para que se pueda admitir como depurada y exacta expresión gnoseológica.

Sin embargo, admitimos el que se haya *entendido mal.* Así Parménides de tal manera exageró la necesidad del principio, que cayó en el panteísmo monista ontológico. El principio afirma una *necesidad,* supuesta la existencia del sujeto: *lo que ya existe, en cuanto existe, no puede no existir simultáneamente.* Esta limita-

ción de Aristóteles la ignoró Parménides. Sin esa necesidad exclusiva, desaparecería el principio, reduciéndose a una pura tautología: *lo que existe, existe.* Esta peculiar necesidad se omite en las exposiciones de Joyce, Honecker, Geyser, Bolzano...

También se registran *concepciones limitativas* del principio. Así nos tropezamos con San Pedro Damiano, quien, para exaltar la potencia divina, la puso por encima del principio, reduciéndolo a una pura ley *física,* superable por la omnipotencia divina. El origen ascético-pastoral de semejante opinión la reduce a una fervorosa consideración sin valor gnoseológico.

Lógicamente, el empirismo no puede admitir la universalización del principio, considerándolo como una cierta *generalización* (Stuart Mill).

Kant limita el principio a lo espacio-temporal, aplicable exclusivamente en el orden del *entendimiento,* pero ajeno del orden de la *razón.* Por lo tanto, es un principio ajeno a la Metafísica.

Mas la fuerza del principio es tal que modernamente se ven obligados a admitirlo como ontológicamente objetivo, pero no por su evidencia objetiva, sino por una invencible necesidad subjetiva, necesaria en todos los hombres (Sawicki) [21].

Nuestra posición es clara: el principio de contradicción, por la simple comparación del *ser* y del *no ser,* es una ley ontológica válida para todo ser, independientemente de cualquier condición o hipótesis.

Justificación.—En la experiencia gnoseológica de las proposiciones precedentes consta con claridad que el juicio *algo existe* es *objetivo, absoluto y realista;* se funda no en un postulado o conveniencia sistemática, sino en la *realidad* que se nos impone con evidencia, y no en un impulso ciego, biológico o subjetivo; nos aparece *separado* de cualquier tipo de condiciones subjetivas, tipológicas, culturales, etc.; lo vemos en una proyección *realista* porque lo percibimos impuesto por la *realidad* misma independientemente del acto de conocimiento, de tal manera que *ser* y *conocimiento* se nos presentan como *irreductibles.*

Consiguientemente, el principio es *real* en el sentido ontológico del término; la *realidad* es la que nos impide afirmar simultáneamente la *no-realidad;*

[21] Lo que es incomprensible es que se confunda el *principio de no contradicción* con el *principio de identidad comparada,* como no es tolerable el que, montados en esta confusión, se pretenda enjuiciar a un autor y a una doctrina; cf. *Crítica* p.94 nota 17.

es *universal,* ya que si la razón del mismo es la *realidad,* dondequiera que ésta se dé, también allí se dará el principio sin que sea concebible una realidad compatible simultáneamente con la no realidad;

es *absoluto,* porque conocemos como *absoluta* la insociabilidad *lógica-ontológica* del *ser* y del *no-ser;* el *ser* excluye absolutamente y en cualquier hipótesis el *no-ser.* Absolutamente, donde se dé el *ser,* allí se dará la *ley del ser,* aclarando que ésta no es una añadidura del ser, como, por ejemplo, una ley civil, sino que es la misma *realidad existente* que, en cuanto tal, no puede ser *no-existente.*

Conclusión gnoseológica.—Llegamos a una conclusión importantísima partiendo del *hecho del conocimiento:* ese hecho, ajeno a todo sistema independiente de cualquier convencionalismo sistemático, nos manifiesta que un *conocimiento sin objeto es imposible;* luego se da el *ser* y el *conocimiento del ser;* de donde se deduce la gran verdad de la Gnoseología como base necesaria de toda Metafísica: *el ser es la raíz de la inteligibilidad.* Kant destrozó esta inteligibilidad, y, por lo tanto, tenía cerrados los accesos a la Metafísica; y la destrozó porque desconoció el *ser,* ya que el *noúmeno* no es sino la expresión que oculta un agnosticismo gnoseológico puro.

CAPÍTULO XVII

CONCEPTOS Y JUICIOS IDEALES

SUMARIO: A) Introducción histórica: *a)* presocráticos; *b)* los sofistas; Platón y Aristóteles; *c)* los estoicos; *d)* San Agustín; *e)* Boecio; *f)* la discusión medieval.—B) La revolución gnoseológica nominalista. Características. Los *universales;* enfrentamiento de realistas y nominalistas. Guillermo de Occam.—C) Sistematización del problema: *Sección primera:* el universal incomplejo; el realismo crítico; el realismo moderado.—*Sección segunda:* el universal complejo. Analiticidad de los juicios matemáticos.—El universal complejo mediato.

A) *Introducción histórica*

290. Indiquemos previamente algunas orientaciones generales para rastrear la trascendencia del problema.

El *nominalismo* es quizá la más profunda de las revolucio-

nes de Occidente; la célebre polémica de los *universales* en la Edad Media marca un cambio trascendental en la mentalidad del hombre occidental. Lejos de ser la polémica del dialecticismo racionalista y formal de los escolásticos, es el giro radical desde una cosmovisión teocéntrica hacia una cosmovisión antropocéntrica, en la que nace pujante la raíz de la ciencia moderna y de la cultura fáustica. Spengler llama a Escoto y a Occam los primeros pensadores fáusticos de Occidente.

El *nominalismo* no se reduce a una curiosa disputa dialéctica; por el contrario, penetra la totalidad humana del hombre occidental, en su política, su sociología, su economía, su filosofía, su religión... El *nominalismo* es la horma del mundo moderno plurivalente y disforme, carente en un principio unitario como razón formal. Ese nominalismo lo palpamos y lo vivimos, sin la serenidad suficiente para analizarlo, en todas sus manifestaciones.

Mas su origen es gnoseológico, y, como todas las corrientes transformadoras del hombre y su medio no nacen espontáneamente, el nominalismo tiene su historia.

291. *a)* Es imposible hallar ningún elemento formal del problema en los *presocráticos*. Su *lógica* es más bien una *lógica de las cosas;* ser y pensar se hacen idénticos, no en el sentido idealista, sino en el sentido de un *cosmos;* es decir, la realidad es tan armónica en sí, que el pensamiento sobre ella también ha de serlo; por lo tanto, las leyes del ser son las leyes del pensar, y los dos primeros principios de la naturaleza son los principios del conocimiento.

Esta actitud imposibilitaba toda *lógica formal* y, más aún, cualquier tipo de *lógica nominalista,* porque buscar la *esencia* real de las cosas está en el polo opuesto de cualquier posición nominalista.

Sin embargo, se prenuncian ya ciertos elementos que han de desembocar en el gran problema. Así, por ejemplo, Tales de Mileto, además de los *primeros principios* (αρχαί) de las cosas, buscaba otro principio más universal y originario de todo ser. Todavía se hallaba muy mezclado lo óntico y lo lógico.

Anaximandro, con su *indeterminismo infinito* (ἄπειρον), usa un rudimentario tipo de abstracción, y se mueve en una zona de pensamiento más absoluta y universal que Tales.

El *número* pitagórico, como *concepto de armonía* y que convierte en determinado (πέρας) lo indeterminado (ἄπειρον), tiene ya mucho de construcción lógica.

Pero es Heráclito el primero en usar el término λόγος, precisamente para señalar una ley suprema del orden cósmico. Esa ley misteriosa, que está por encima del *devenir* y del *movimiento,* es lo *común en la diversidad* como la *ley del mundo.*

Parménides, por su parte, niega el devenir, el πάντα ῥεῖ heraclitano, y llega a la identidad del ser y del pensar; lo óntico y lo lógico son exactamente lo mismo. Sin embargo, se alumbran ciertas ráfagas que tocan el problema, porque el *ser* es un indeterminado universal y fijo, pero sin multiplicidad, aunque observa en sí todas las cosas (en lo que están anunciados Spinoza y Hegel).

Hallamos en Empédocles una formulación muy avanzada cuando nos habla de la base del conocimiento y la encuentra en la *relación de semejanza* entre las cosas. Demócrito quiere explicar todo por los conceptos de *naturaleza, movimiento* y *átomo,* que ya resultan tres formas lógicas de universalidad. Y en Anaxágoras, el primer dualista antropológico, nos encontramos con el esfuerzo de hallar las *unidades de sentido* y las *totalidades formadas.*

Sea cual sea la cuestión de la formulación dada por los presocráticos, lo cierto es que ya vieron delante de sí, al comparar el cosmos y el λόγος, la diferencia de ambos; no era precisamente una coincidencia total la que regía ambos mundos, y quedaba planteado el grave problema, el que había de invadir la filosofía humana, como problema central exclusivo: *el problema de lo uno y lo múltiple.*

b) Los sofistas creemos que nada aportan directamente al problema, encenagados en un planteamiento puramente gnoseológico de la certeza como realidad casi empírica; su agudo escepticismo, fruto más de la impotencia mental que de una seria dificultad lógica, no les permitía elevación filosófica alguna hacia los grandes problemas.

Partiendo de que existe una terna indestructible: *cosa-vocablo-logos,* Sócrates distingue perfectamente unos elementos de otros, y descubre sus relaciones, y nos habla directa y formalmente de *verdades universalmente válidas.* Su doctrina aún no es completa, pero ya nos habla de los *conceptos universales* tanto en su *formación,* a partir de las cosas de la experiencia, como en su *valor* o lo que siempre *es.* Sócrates busca el λόγος ético a través de las cosas y del lenguaje, frente al λόγος subjetivo de los sofistas. El λόγος es objetivo y común al hombre de la πόλις; el λόγος está presente en cada hombre.

Platón, con la *Idea* como acto y como objeto, y con la distinción entre el κόσμος νοητός, o mundo del pensamiento, y el κόσμος ὁρατός, o mundo visible; con su innatismo; con su teoría sobre el valor gnoseológico de la sensación y con sus *Ideas* sustanciales, no sólo se plantea el verdadero problema de las ideas universales y los juicios ideales, sino que los resuelve dentro de un realismo exagerado y absoluto.

Es Aristóteles quien se centra en la verdadera solución al descubrir y estructurar lógicamente el concepto de *abstracción* (concepto gravemente desconocido por Kant); maneja explícitamente los conceptos de *género* y *especie* en su estricto valor gnoseológico, aunque sin llegar a darnos una verdadera explicación última de estos conceptos. Rechaza todo innatismo, todo conocimiento empieza en la experiencia; mas el entendimiento conoce según su naturaleza y abstrae, forma nuevos conceptos en los que expresa las unidades formales de las singularidades dadas en la experiencia, y esos conceptos son *universales,* es decir, objetivamente predicables de todas las cosas singulares en las que se dé la unidad formal descubierta por el concepto.

c) Los *estoicos* admiten de lleno estos conceptos, y plantean ya los problemas de la moderna Gnoseología. Nada de innatismos; el origen del conocimiento es sensista; es la percepción sensible la que da contenido a los conceptos, ya que el entendimiento no posee contenidos inmateriales algunos. En el espíritu no entran sino representaciones que el espíritu transforma, elabora y agrupa. Para la *Stoa,* conocer es *copiar* (el *epicureísmo* lleva esta tesis al extremo del *sensismo puro),* y objeto de conocimiento es todo aquello que puede ser trasladado a una *imagen.* Es un realismo ingenuo y un materialismo gnoseológico, modernamente copiado a la letra por el marxismo gnoseológico de Lenin. Es difícil encuadrar las ideas universales en este realismo más o menos sensista.

Las *Academias* media (Carnéades y su sucesor Hume) y nueva quedan un poco al margen, preocupadas directamente por el valor crítico-escéptico del conocimiento. Cicerón representa el sincretismo de la Academia nueva, porque, si se presenta como "académico" escéptico en epistemología, aparece como estoico en ética y en teología.

Pero la corriente iba profunda y con fuerza. Para nuestro problema hemos de tener en cuenta el *neoplatonismo:* o en la corriente occidental: Macrobio, Calcidio, Mario Victorino y Boecio; o en la corriente oriental-siria con Jámlico, cuyo *Protréptico,* de corte aristotélico, ejerce un influjo decisivo, a través del *Hortensio* de Cicerón, en San Agustín, el justamente llamado "maestro de Occidente". Ambas corrientes nacen directamente en el místico Plotino, en su discípulo Porfirio y en el "primer escolástico", Proclo, modelo tanto de la escolástica musulmana como de la cristiana. Proclo encarna un tipo de filósofo que ha de repetirse después: es aristotélico *in re,* aunque sea platónico *in modo.*

El neoplatonismo, por una corriente, desemboca en San Agustín, y por otra, en Boecio.

d) San Agustín.—En el campo de la Gnoseología, San Agustín es el primer pensador de Occidente que antepone a toda su inmensa obra una investigación gnoseológica partiendo de un descubrimiento sustancial: partir como de primer paso indestructible de las *verdades de conciencia,* de donde saca su gran argumento *noológico* para la demostración de la existencia de Dios.

En el problema de las ideas universales y juicios ideales, el genio de San Agustín queda prendido en las redes neoplatónicas, escapándose de ellas en lo que puede. Hay un valor necesario y eterno en la verdad, pero que no tiene origen en la experiencia sensible. El descubrimiento aristotélico de la *abstracción* quedaba fuera de las posibilidades del sistema agustiniano. Por lo tanto, había que buscar en otra parte la fuente de esas verdades que, como eternas y necesarias, constituyen todo lo que es verdadero. San Agustín encuentra esa fuente en el *espíritu del hombre.* En ese *espíritu* no se da la verdad por un *apriori* (Kant) ni por un *innatismo* (Platón, Descartes), sino por la *iluminación.* La verdad no surge en la mente por el contacto del *ser* con la mente, sino por una "irradiación" de la mente divina en la mente del hombre; no como influjo sobrenatural ni como revelación, sino de una manera *natural.* De esta manera, las *ideas,* las *formas,* las *razones eternas,* las *especies,* etc., están en la mente divina; la mente humana las participa por *iluminación natural,* por la que San Agustín resuelve el problema gnoseológico. El *mundo inteligible* en realidad es el espíritu de Dios; desde allí caen en el espíritu humano los principios y las razones eternas y necesarias por *iluminación inmediata.*

La oscuridad de esta *iluminación* ha dado lugar a múltiples interpretaciones: la *ontologista* (Malebranche, Gioberti, Hessen); la *concordista,* que ve en el *lumen intellectuale* agustiniano una expresión del *intellectus agens* aristotélico-escolástico (Santo Tomás, Lepidi, Cayré); la *intuicionista* moderada, que parte desde el mismo San Agustín: la iluminación quiere explicar la copia desde el modelo, no al revés, lo superior a partir de lo inferior, como ha de hacerlo cualquier teoría fundada en la abstracción. *Iluminación* y *abstracción* son, por lo tanto, dos posiciones gnoseológicas opuestas; la *iluminación,* consiguientemente, está también en oposición con la teoría del *intellectus agens.* Esta interpretación intuicionista la defienden Grabmann, Gilson, Jolivet, etc.

Nos parece que la interpretación *ontologista* está en evidente oposición con los mismos textos de San Agustín; la *concordista* sólo se explica por una violenta extorsión de los textos, y cambia radicalmente el sentido y el contexto de los pasajes agustinianos para hacerlos coincidir con el aristotélico *entendimiento agente;* pero también es difícil admitir cualquier forma de *intuicionismo* como explicación del *iluminismo;* nos parece que el genio de San Agustín no podía caer en semejante ingenuidad epistemológica.

Creemos que el *iluminismo* es una manera de expresión debida al momento y al ambiente histórico vivido por el Santo; ese momento y ese ambiente eran inequívocamente platonizantes, y la "cristianización epistemológica" de San Agustín es genial y originalísima, pero dentro sencillamente de las categorías platónicas. Quizá quiso expresar un cierto *apriorismo epistemológico,* pero no lo sabemos. Nuestra dificultad radical para llegar al verdadero sentido del agustinismo gnoseológico está en que somos demasiado racionalistas "matematicistas" y consideramos el conocer como una razón matemática y exacta, mientras San Agustín pensaba y se expresaba tomándose el pulso y la tensión vitales; no había matematización del conocimiento, sino fuerza vital y energía creadora. La diferencia de "onda gnoseológica" es evidente, y su lenguaje, poderoso, oratorio, vital, choca violentamente con el nuestro descarnado, matematizado, frío.

e) Boecio.—Con él nos aproximamos a la más trascendental revolución ideológica de Occidente, que empezó con la traducción y comentario de la obra *Isagoge,* de Porfirio, y con el comentario a la traducción de esa misma obra, hecha por Mario Victorino. En Boecio se cruzan y se transmiten a Occidente, por la escolástica medieval, las grandes corrientes del pensamiento antiguo: aristotelismo, platonismo y estoicismo.

Lo universal.—En su comentario a Porfirio había afirmado Boecio que el *universal* era una forma de generalidad mental y no una realidad; era una cosa de la mente con cierto fundamento en la realidad concreta, de la que la mente abstrae el universal, escogiendo en los singulares semejantes las notas iguales o comunes en las que se puede encontrar lo esencial. Esto *esencial* es lo *universal (species intelligibilis),* es la *natura incorporea,* que es un contenido espiritual de la mente sacado de los objetos corpóreos concretos. Pero esta afirmación boeciana no es clara, y él mismo, a pesar del corte aristotélico de la misma, nos asegura que

y el Estado, que, en las circunstancias históricas de entonces, era un paso necesario para la libertad de la ciencia.

El nominalismo, tanto como teoría gnoseológica como revolución cultural, coincide con la decadencia de las órdenes contemplativas y, consiguientemente, con la desteologización del saber, con la desdogmatización de la ciencia; es decir, el nominalismo se rebeló contra una *ciencia de estamento,* por imposición más o menos burocrática y jurídica, administrada sacerdotalmente, para dar paso a un *pensar por sí,* por *autopsia de la conciencia;* a un saber por creación propia y no por síntesis de la enseñanza oficial de las doctrinas antiguas. En este sentido, el nominalismo fue un movimiento audaz, ya que en la circunstancia histórica de entonces la investigación infundía miedo, pues la razón estaba corrompida por el pecado; tanto, que llegó a negarse la *racionalidad del Universo.*

Prescindiendo de los pioneros como Escoto Eriúgena, las *disputas de los lógicos* eran infinitas, y en todas ellas se palpaba el deseo de liberación y de autonomía. La más importante y decisiva de esas célebres *disputas* fue la conocidísima de los *universales.*

Los "universales"

294. *La cuestión.*—Limitándonos ahora al aspecto estrictamente gnoseológico, la cuestión era la siguiente:

¿Qué es eso que decimos *humanidad?;* ¿qué es eso que llamamos *hombre?* La *humanidad,* ¿es una sustancia real, una y la misma en todos los hombres cuya individualidad consiste sencillamente en un montón de accidentes?

O ¿es simplemente un *nombre* arbitrario, aunque expresivo, para designar una *pluralidad* de individuos?

Lo primero lo afirmaban los *realistas;* lo segundo, los *nominalistas.*

Por lo levísimamente indicado, estas preguntas están muy lejos de ser absurdas y estériles. Sus consecuencias fueron enormes para la cultura de Occidente, no sólo porque son preguntas de la máxima gravedad, sino por las tremendas implicaciones teológicas que encierran.

295. *Las posiciones críticas.*—Las dejamos ya indicadas anteriormente. Pero hemos de destacar algo importante: la lucha entre *realistas* y *nominalistas,* con todo el virtuosismo y agotamiento

dialéctico que supongan, e incluso con las ridiculeces a las que a veces llegó; fue el medio dinámico de las crecientes actividades y conquistas del pensamiento medieval, que se transformaba de teocéntrico en antropocéntrico, creándose los primeros focos del humanismo de Occidente, por ejemplo, la importante escuela humanista de Chartres. Nominalistas y realistas dieron al siglo XII un poderoso y rápido desarrollo.

Roscelino, en plena tesis nominalista, se lanza a dilucidar el misterio de la Trinidad:

si lo real es universal, las Tres Personas no son tres cosas, sino una solamente, y la Encarnación es de las Tres Personas;

si lo real es singular, entonces hay Tres Personas, pero también hay tres Dioses. Roscelino se atiene a esta segunda parte del dilema, y el "escándalo nominalista" estaba en la calle.

Los "conservadores" rehuyen entrar en la polémica, desconfían de la lógica y del nominalismo (San Pedro Damiano), y consideran vana la "cuestión de los géneros y las especies" (Kempis). Piensan que la investigación es un pecado de soberbia y de insumisión a las enseñanzas de la Iglesia, lo que era herético y horrendo. El sabio, es decir, el teólogo, había de ser un *lector* de lo ya dicho; pero no podía ser un creador, un *investigador,* ya que nunca podremos fiarnos del corrompido entendimiento humano. Esta tesis la llevaría inmediatamente a sus últimas consecuencias Lutero.

San Anselmo, violento adversario de Roscelino, no se encierra totalmente en un conservadurismo a ultranza, y rechazando el nominalismo, sostiene un "realismo" oscuro y platonizante. Sin embargo, ya aparece una conquista positiva: la necesidad de tratar filosóficamente los problemas de la teología, cosa que no se hacía desde San Agustín.

En el siglo XII surge una gran figura, Pedro Abelardo, el primer "intelectual" de Occidente. Se sitúa entre *nominales* y *reales,* y formula la gran solución: *el universal ni es realidad ni es nombre; es un concepto.* Y así quedaba preparada la solución de Santo Tomás y el definitivo planteamiento nominalista del siglo XIV, como reacción formal contra la gran tesis realista.

Simultáneamente se desarrollaba el *realismo platónico:* el universal era una *res,* una *cosa,* de misterioso significado metafísico, de la que sólo podía aparecer el singular. Mas en el medievo

cristiano las realidades ideales platónicas se habían identificado con las ideas divinas, reducidas a una unidad inefable por el λόγος o Palabra divina, por quien el mundo fue hecho. Estas ideas, engendradas eternamente por el Padre y el Hijo, son universales en el sentido de ser los arquetipos de todo lo creado.

Pero el problema seguía en pie: ¿qué relación podía darse entre una idea *universal* y una realidad *singular?*; ¿cuál es el lazo de unión o gozne, real o lógico, que relacionase lo *universal* con lo *singular?*

El nominalismo insistía en que semejante problema era imaginario al no admitir la realidad de los universales; el realismo, sin haber desentrañado toda la riqueza gnoseológica de la tesis de Abelardo, se hallaba en un atolladero, e inventa la "materia", no la de la física moderna, sino la ὕλη de los griegos, es decir, un principio absolutamente "indeterminado" e indefinible, que siendo uno es a la vez razón de la pluralidad y del cambio [1].

La gran polémica arrastraba a profundidades más oscuras. La "materia" era el receptáculo del fluir de las cosas en el mundo de la creación. Surgían las cosas creadas como "compuestos de materia y forma"; la singularidad es perecedera y contingente, pero la materia y la forma son eternas; y las mantiene unidas la causa final del mundo, el alma universal, concretamente el Espíritu Santo.

Como se ve, la gran polémica gnoseológica estaba de lleno aposentada en la teología. De lo *universal* se había pasado al Universo, lleno de una vida *universal* que lo vivificaba todo: brutos, piedras, plantas, hombres...; y todo lo sostenía en sus múltiples cambios. Nos parece claro que esta versión teológica, por una parte, deriva a cierta forma de panteísmo, y por otra degenera en una forma de nominalismo simbolista de tipo matemático (Teodoro de Chartres, Bernardo Silvestris...).

296. Pero *realismo* y *nominalismo* iban adquiriendo una cohesión interna mucho más orgánica y poderosa.

Ya desde Abelardo, en el siglo XII, se iba imponiendo la "nueva lógica", la aristotélica, y los esfuerzos por llegar a la síntesis de las "lógicas" de Platón y Aristóteles eran cada vez más

[1] La «materia» así excogitada para la solución buscada nos parece ya en el mismo Aristóteles un elemento formalmente *irracional* del sistema. Sin embargo, sostenemos que los sistemas han de tener necesariamente un punto de apoyo *irracionalista*. Véase nuestra *Gnoseología de lo irracional:* Pensamiento 23 (1947) 437...

vigorosos y organizados. Sin embargo, Aristóteles se imponía en la gran disputa. En síntesis, era éste el estado de la discusión:

el *universal* es una realidad compleja, es decir, es un objeto típicamente gnoseológico, de difícil análisis; inicialmente se descubre en él una triple existencia:

como "idea", que tiene un momento eterno en la mente divina: *ante rem;*

como "esencia", y entonces está individualizado en los objetos reales y singulares numéricamente diferentes: *in re;*

como "concepto", que es una abstracción por parte de la mente a la vista de los singulares: *post rem,* y son las *especies,* los *géneros...*

Esta solución realista media la estructura magistralmente Santo Tomás y le da carta de ciudadanía la autoridad casi bíblica de Aristóteles. Con ella se creía que quedaba hecha la deseada síntesis del aristotelismo y del pensamiento cristiano [2].

Pero surgían las contradicciones y el escepticismo. Las dificultades del aristotelismo tomista (tomando a Santo Tomás como el campeón del mismo) son enormes (Franciscanos, Sigerio de Brabante, Enrique de Gante, etc.) y preparan el advenimiento de Occam.

Esquemáticamente, la problemática surgida de los *universales* se iba hundiendo en una especie de *fideísmo cristiano* al ir experimentando la imposibilidad efectiva de la síntesis del aristotelismo y el cristianismo. Así, para el aristotelismo, el Universo se compone de dos coprincipios correlativos: *materia* y *forma,* ambos eternos (la *materia,* principio de potencialidad; la *forma,* principio de actualidad). La *materia,* sin existencia real y pu-

[2] El triunfo del aristotelismo hay que tomarlo en un sentido amplio, pero limitado. Quedaba aún vigorosa una gran corriente agustinista, y el mismo Abelardo era un simpatizante de Platón. Lo que traía serias consecuencias para el problema capital. Si el nominalismo abandonaba la unidad de la filosofía y la teología, asentando el principio de que son *dos ciencias* separadas y distintas, *razón* y *revelación,* el agustinismo gnoseológico en la versión medieval de San Buenaventura, por ejemplo, volvía a la confusión; la fe y la razón se diluían entre sí, o como razón más elevada (fe) o como fe más imperfecta (razón). El aristotelismo naturalista y empírico se inclinaba decisivamente a la tesis nominalista. Ajeno a todo innatismo y manteniendo que el origen de todo conocimiento es la experiencia, tenía que afirmar que *fe* y *razón* habían de separarse, cada una tenía su terreno y su metodología; por lo tanto, no había razón de conflicto. Pero esto sólo aparentemente, porque inmediatamente empezaron los conflictos fronterizos, tanto intrínsecos como extrínsecos, debidos a la injerencia del poder eclesiástico. En realidad, más que solución, se trataba de una fórmula de compromiso. En su origen estaba de nuevo sobre el tapete el viejo problema de la asimilación de la cultura pagana por el cristianismo; en el medievo se planteaba como la síntesis o coordinación entre la fe y la razón. Ello arrastró a una fórmula clara de inequívoco escepticismo cristiano ante la imposibilidad de la coordinación: *la doctrina de las dos verdades,* que ni entonces se resolvió cumplidamente ni en la historia posterior del pensamiento de Occidente ha tenido una respuesta plenamente satisfactoria.

ramente potencial, es capaz de asumir siempre nuevas *formas;* por lo tanto, es el *principio de todo cambio.* En esta doctrina, el dilema es inevitable: o la *materia* es un puro mito, o la *creación* cristiana queda comprometida.

Dios es el polo opuesto a la *materia,* como actualidad pura y forma de toda forma, sin potencialidad (materia) posible. Y entre *Dios* y *materia* está el *mundo real,* compuesto de sustancias concretas y singulares, síntesis metafísica de *materia* y *forma,* jerárquicamente sistematizadas. ¿Qué significaba el conocimiento, y concretamente el conocimiento de lo *universal,* frente a esta sistematización ontológica del ser?

Sin embargo, otros escolásticos, por ejemplo, los agustinianos, discrepaban de este aristotelismo cósmico.

La *materia* era un *mundo-estofa* de la que había salido el Universo por creación; esa *estofa* tenía existencia propia, no era pura potencia, aunque no poseía cualidades positivas. Santo Tomás rechazaba semejante *ser. Universo* y *materia* eran eternos; pero ¿y la creación? La respuesta era esencialmente escéptica: como cristiano hay que admitirla; como filósofo no puede ser demostrada. Y se acogían a un *fideísmo cristiano,* solución gnoseológicamente desesperada [3].

No era más claro el problema *alma-cuerpo,* y las dificultades eran mucho mayores [4]. Es verdad que Duns Escoto descubrió agudísimamente las aporías y fallos de la síntesis aristotélico-tomista, pero ni él mismo las evita ni da una solución definitiva

[3] Justamente rechazaba el Angélico la *materia-estofa,* que recuerda algunas doctrinas novísimas. Pero tampoco era clara la posición aristotélico-tomista. Se da una correlación entre *materia* y *forma,* se le niega a la *materia* toda existencia real; pero se rechaza la tesis implícita en estas afirmaciones, a saber: que el Universo sea eterno. Se recurre a la *materia prima,* que viene a oscurecer la situación. La *materia prima* carece de definibilidad positiva, es una especie de *nada creada;* carece, por lo tanto, de idea propia representativa en la mente divina, y, sin embargo y a pesar de ello, es algo conocido por Dios.

[4] Es el problema de profundidad de una antropología naciente y en el que se encontraban las concepciones nominalistas y realistas. Ni el agustinismo (A. de Hales, San Buenaventura), ni el escotismo, ni el tomismo coincidían. *Materia* y *forma, formas corruptibles, formas de corporeidad, dualidad o unidad de sustancias, el «anima separata»,* etc., eran cuestiones de gran envergadura antropológica, que han revivido novísimamente en ciertas concepciones científico-filosóficas. Concretamente, el alma, según el aristotelismo tomista, puede seguir existiendo sin el cuerpo por ser una *forma separable,* como un *individuo sin materia* (las otras escuelas consideran el alma como *compuesta);* afirmación difícil de encajar en los esquemas del mismo aristotelismo tomista. Pero entonces nos hallamos con una *forma* que tiene que ser *universal,* que tampoco puede existir individualizado en la materia. El nominalismo quería deshacer estas *aporías,* que consideraba «dialécticas»; pero el realismo se encontraba con el problema de la «pluralidad de *formas* de la misma especie». Es nuestra opinión la de que el nominalismo dejaba al descubierto la imposibilidad de hacer una verdadera síntesis del aristotelismo-cristianismo. Pero tanto nominalistas como realistas partían de la *fe silogística,* su confianza absoluta en el silogismo omnipotente; ambos daban consistencia real a la pura armazón formal, ambos se combatían con las mismas armas.

a los grandes problemas, ni aun recurriendo al primado de la libertad y la voluntad, frente al determinismo intelectual del aristotelismo. Hay que reconocer que en la parte constructiva de la gran polémica de los *universales,* Duns Escoto se pierde equívocamente en la *natura communis.*

297. GUILLERMO DE OCCAM.—Reanima vigorosamente la actitud nominalista como un intento desesperado de llegar a una conciliación definitiva del aristotelismo y del cristianismo.

Limitándonos exclusivamente al punto de vista gnoseológico, el *Venerabilis Inceptor* rechaza el concepto de *universal* "in re" como inmanente en los singulares; el *universal* es una realidad pura de la mente, es una ficción mental, es un "término", un signo natural que en la mente ocupa el lugar de una pluralidad de singulares.

Occam parte de afirmaciones categóricas: las *species* aristotélicas son innecesarias, como innecesario es el *intellectus agens.* Para el conocimiento humano, cualquiera que sea, se bastan el objeto y la potencia cognoscitiva exclusivamente. Lo que no sea esto es considerado por Occam como simple requisito metafísico metido artificial e innecesariamente en el sistema. Escoto había apuntado a la experiencia como causa integral gnoseológica, pero retrocedió o volvió a la preeminencia del entendimiento; su *natura communis* es una vuelta, más o menos velada *formalísticamente,* al viejo *universal* superior a la experiencia. Occam cambia el concepto de *experiencia,* adelantándose al empirismo inglés futuro, que en nada cambió la tesis del *Venerabilis Inceptor.* Para éste, la experiencia no es una simple causa material; es realmente una auténtica causa formal. No necesitamos más que la mirada sensible-intuitiva sobre los objetos del mundo externo y la intuición espiritual-reflexiva del mundo externo; todo lo demás sobra. Es verdad que hacemos abstracciones; mas éstas son elaboraciones posteriores a esas intuiciones iniciales y no pasan del orden estrictamente subjetivo; son *conceptos,* mas no representativos ni objetivos; se trata sencillamente de recursos de la naturaleza cognoscitiva del hombre para expresar pluralidades de singulares *(conceptualismo);* lo mismo podría obtenerse con la simple palabra (nominalismo).

Sobre estas bases gnoseológicas, Occam rechaza categóricamente todo *universal ante rem* e *in re;* el *universal* nada tiene de ontológico, porque es una simple elaboración subjetiva de la mente; está exclusivamente en el alma y de ninguna manera en las cosas.

Pero ¿qué es *eso* que está en el alma? Un *signo convencional*, por el que caracterizamos algo, y así lo fijamos; es en sí algo *ficticio*, y de hecho no es más que la *palabra* con que designamos una cosa concreta: *non plus quam vox sui significati.*

Occam es un nominalista escéptico. Aunque da un cierto valor *utilitario* a los conceptos, pero, entre otros argumentos, duda de que los *universales aristotélicos* sirvan para algo, ya que no nos pueden dar a conocer la *natura* intrínseca de las cosas, ni nada nos iluminan sobre ella. Si esa *abstracción* productora del *universal* no es una *pura ficción* de la mente, no podemos saber qué otra cosa sea ni para qué sirva.

De ahí su tesis fundamental: *lo que conocemos es siempre lo individual.* Lo individual no sólo es lo primero que conocemos, sino lo único; de ahí que Occam niegue la univocidad del concepto de *hombre* dicho del hombre A y del hombre B.

Las consecuencias de esta posición iban a ser enormes. Además de estar ya estructurado todo el sistema kantiano en la especulación gnoseológica de Occam y además de haber ya formalizado todo el empirismo inglés, es claro que las limitaciones impuestas a la razón humana por Escoto se acentúan gravemente en Occam desde un punto de vista gnoseológicamente escéptico, que había de solidificarse posteriormente en Occidente. Lutero sacaría inmediatamente las consecuencias más vigorosas de esta actitud nominalista, y muy particularmente del escepticismo gnoseológico nominalista-conceptualista [5].

Determinando algo más estas consecuencias, siempre desde nuestro punto de vista gnoseológico, diremos que el occamismo atacaba en sus mismas fuentes la teoría del conocimiento aristotélico, complicando la noción del conocimiento científico y abriendo gravemente las posibilidades de un escepticismo que formalmente era rechazado por el mismo Occam.

Según la concepción conceptualista-nominalista, el conocimiento consiste más en conocimiento de *proposiciones* que de cosas (actitud inequívocamente prekantiana). Si esto es así, entonces nos hallamos con que la Lógica es la única ciencia (después de Kant,

[5] Es muy posible que el *modus nominalium* o su metodología haya influido en el genio de Nicolás de Cusa, ajeno totalmente al *modus scholasticorum*, como posteriormente influyó en Suárez. Nos parece claro, además, que Kant no hizo otra cosa en su célebre *Crítica* que replantear el problema de los *universales*, dándole una solución típicamente occamista. La mentalidad moderna se mueve sobre guías gnoseológicas nominalistas y conceptualistas; y el vuelco occamiano sobre el individuo, abandonando esencialidades abstractas, ha despertado en gran medida las corrientes existencialistas y el espíritu científico modernos.

la "teoría del conocimiento" es la única "filosofía"), quedando la mente humana alejada de toda metafísica posible.

Pero asimismo, si no existe un inmanente *universal radical* en las *cosas*, ¿cómo es posible el simple conocimiento de las mismas? ¿Cómo se puede garantizar el que nuestros *signos subjetivos* sean verdaderamente signos de las cosas? Si los signos son *universales (in significando)*, ¿qué representan de las cosas en las que nada existe ni radicalmente universal? Ante esta situación surgen casi insolubles dificultades para una sólida teoría de la verdad; queda demolido el puente entre la Lógica y la Metafísica si desaparece el *universal in re*, demolición irreparable si la *forma* es distinta de la *esencia.*

Si de la Gnoseología pasamos a la Teología, las destrucciones son enormes, ya que nada valen los argumentos racionales de la existencia de Dios; la mente no podrá demostrar la inmortalidad del alma, los atributos de Dios quedan en lo desconocido, etc. Los nominalistas medievales se detuvieron, gracias a que defendieron un "equilibrio gnoseológico" por el cual admitían una suposición en favor de la existencia de esas cosas; pero los nominalistas modernos ni admiten ese "equilibrio" ni admiten esas cosas. Esta es la raíz de la filosofía agnóstica moderna. Los misterios revelados, como la Trinidad, la Encarnación, etc., no sólo no son demostrables, sino que se presentan como improbables para la razón.

Naturalmente, el nominalismo, al encontrarse con un entendimiento tan drásticamente mutilado, tenía que lanzarse a un poderoso voluntarismo para salvar al hombre; es el *voluntarismo antropológico.* Sin embargo, en esta exageración voluntarística aparecía el problema básico: la voluntad, aun la divina, era arbitraria, sin estar sujeta a ninguna ley: las cosas son *así* porque Dios quiere que *así* sean; no hay otra razón. Por lo tanto, todo es contingente, aun en el orden físico y en el moral, porque todo, tanto la naturaleza del mundo como la distinción entre el bien y el mal, depende de la voluntad arbitraria de Dios. Realmente nacía una *mentalidad nueva;* el nominalismo cerraba la especulación medieval; una nueva cosmovisión nacía en Occidente. Pero se trataba de una cosmovisión fundada en una desintegración del pensamiento. Metafísicamente empezaba una decadencia: el nominalismo condiciona una importante época de la cultura europea (Max Scheler) [6].

[6] Cf. ASTRADA GARCÍA, A., *La técnica moderna y sus supuestos en Guillermo de Occam:* Humanitas de la Univ. de Tucumán VIII (1960) n.13 p.141. Asimismo,

C) *Sistematización del problema*

298. Dividiremos para mayor claridad esta esquemática sistematización en dos secciones: A) el universal incomplejo o *concepto;* y B) el universal complejo o *juicio.*

SECCION PRIMERA

EL UNIVERSAL INCOMPLEJO

El *universal* es la *síntesis de lo uno y lo múltiple;* de no ser eso, presenta aporías insolubles.

a) Occam destruyó esa *unidad sintética* y, consiguientemente, destruyó la relación entre *sensibilidad* y *entendimiento,* por una parte, y por otra, entre el *entendimiento* y la *razón.* Occam sólo defiende una simple coordinación extrínseca entre la sensación y el concepto.

El *empirismo* suprime el entendimiento inmaterial; pero el *cartesianismo* suprime la sensación (intelección confusa). Suprimida la sensación, hay que buscar la razón de los contenidos conceptuales, y surgen el *innatismo* y el *intuicionismo.* Kant intenta resolver la síntesis por medio de los *aprioris* trascendentales.

En cuanto al *entendimiento* y la *razón,* la relación ya no existe. Según el realismo, entre el *entendimiento* como función abstractiva y la *razón* como función trascendente no puede haber contradicción. Según el nominalismo antiguo y moderno, la razón tiene una función *simbólica* sin valor objetivo, y la consecuencia es el *agnosticismo gnoseológico.* Para esquivar esta consecuencia se pensó en una *razón superior,* o bien *directa* de donde nace el *ontologismo intuicionista,* o bien *indirecta* por medio de ciertos principios innatos del conocimiento metempírico, *ontologismo innatista.* Toda la filosofía occidental nace de las aporías de la solución nominalista, y se bifurca, o por el *dogmatismo racionalista,* o por el *fenomenismo empirista.* Kant intentó la síntesis y cayó en el *agnosticismo realista.*

b) El *realismo* busca la solución en la identidad formal del objeto; el *universal* es uno e idéntico *in re et in mente,* aunque el modo de existir sea diferente.

El realismo crítico

Bibliografía

D. THOMAS, *Opusc.* L "De universalibus"; *Opusc.* XLIV 1,1; *Opusc.* XLV 7; *Metaph.* 13b; 1 *Perih.* 10a; *S. Th.* I 85,3 ad 1; I-II 29,6c; *Log.* I 1; CG I 66; II 75; III 80; SUÁREZ, DM disp.6; *De anima* I 4 c.3; DM I 2,16; ibid., 2,13-14; SCOTUS, *Sent.* IV 43,1,11; 45,3,1; *Theor.* 3; *Univ.* 4,1-2; 3,11; 12,2;

PFEIL, H., *El humanismo ateo contemporáneo* (Madrid 1962) p.159. Sobre el problema de los *universales* y la filosofía del lenguaje, véase a BRUNO SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo* p.275... Max Scheler ha estudiado este problema en su obra *Sociología del saber* (Madrid 1936). Advertimos que usamos el concepto de «decadencia» en un sentido convencional y muy restringido.

Met. VII 24,1; *Sent.* IV 14,3,1; *Post.* I 37,2; 46,2; LOSADA, *Curs. Phil.* vol.2 d.2; DE ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio...* p.285; DE WOESTINE, *Curs. Phil.* vol.1 p.255; CARRERAS ARTAU, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot* (Vich 1931); E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot* (París 124); DUNAN CH., *La forme moderne du problème des Universeaux:* Rv. de Met. et de Morale (1911) 699.

1. Noción de *universal:*

299. Prescindiendo de las varias acepciones del término, en el orden ya del conocimiento entendemos por *universal crítico:* un *concepto que es "actu" uno y múltiple "in potentia",* dentro de una *univocidad* estricta y de una *predicabilidad idéntica y singularizada*[7]. Es una *unidad mental* que se da realmente en las cosas como naturaleza, aunque sólo se dé en la mente como forma; por lo tanto, el *universal* se da en el *ser* y en el *conocer,* aunque de distinta manera: el primero es *metafísico* y *directo;* el segundo es *lógico* y *reflejo*[8].

2. Problemática del *universal:*

La dificultad la podemos proponer de la siguiente manera: "Sócrates *es* hombre" y "Platón *es* hombre", separadamente, aunque "hombre *es* hombre" idénticamente; y el predicado "hombre" se identifica con "Sócrates" y "Platón" unívocamente, sin que éstos se identifiquen realmente entre sí[9].

3. Soluciones principales[10]:

a) *Nominalismo puro.*

b) *Conceptualismo subjetivista.*

c) *Realismo crítico,* con dos modalidades generales:

α) *exagerado:* se dan naturalezas *formalmente universales,* o bien separadas de las cosas singulares, o bien en las mismas cosas singulares;

β) *moderado:* no se dan naturalezas *formalmente universales,* sino que a los términos *universales* corresponde:
en la mente, un concepto objetivo *formalmente universal;*
en las cosas, una naturaleza sólo *fundamentalmente* universal;
Por lo tanto, se da un universal:

[7] Cf. nuestra *Crítica* p.213 n.314-315.
[8] Id., p.214 n.316.
[9] Id., p.215 n.317.
[10] Id., p.215 n.318. Para el nominalismo y el conceptualismo subjetivista, además de lo ya anteriormente dicho, cf. id., p.216-218 n.319-321.

representativo, porque el concepto universal objetivo es necesariamente representativo;

real en las cosas, porque el fundamento de universalidad es verdaderamente real, y

predicativo, porque se predica con verdad objetiva el *universal* de la *cosa singular,* aunque no se predica la *forma* de universalidad, sino la *naturaleza* que se denomina *universal.*

300. *Nota histórica.*—Conviene no perder de vista que el problema pertenece a la entraña del pensamiento contemporáneo. El nominalismo moderno admite *representaciones de alguna manera universales;* sin embargo, estas representaciones son simples *imágenes* de la fantasía. Es la posición del empirismo, sensismo, positivismo..., como puede verse en Taine, Ribot, Höffding, etc. De la misma manera, la posición nominalista la sostienen Stuart Mill, Berkeley, Fries, Wundt...; el mismo nominalismo aparece en el empirismo espiritual de Bergson. H. Poincaré hace una versión de este nominalismo a la ciencia, que se puede expresar de la siguiente manera: la ciencia no conoce nada de la naturaleza de las cosas, ni podrá conocerlo nunca. Sólo puede determinar las relaciones de las cosas entre sí.

El moderno *espíritu científico* es nominalista-conceptualista, y se limita a un tipo de abstraccionismo algo ajeno a las cosas concretas. Ya Descartes admitía una idea *clara* y *distinta;* Bacon, una *naturaleza simple;* Comte, las *leyes generales.* Los científicos modernos siguen el conceptualismo subjetivista de Kant; su subjetivismo queda de manifiesto en la multiplicidad de las teorías modernas. El físico moderno, por ejemplo, se fija poco en las cosas singulares, es decir, no se interesa por saber *cómo* realmente son, sino que decreta cómo *deben* ser, supuesta *su teoría.*

Lo mismo podemos decir de la moderna fenomenología husserliana, que no es concebible fuera del conceptualismo subjetivista: todas las cosas existentes quedan en suspenso, y sólo atiende a las esencias [11].

Realismo moderado

Al no poder justificar sólidamente las posiciones nominalistas, conceptualistas puras y realistas exageradas de cualquier especie, se impone como la doctrina gnoseológica más firme y orgánica la del *realismo moderado.*

301. 1. *Fundamento ontológico.*—Partiendo del principio de que *uno es el modo de ser y otro el de conocer,* el fundamento ontológico del realismo moderado es *la semejanza en las unidades formales de las cosas.* Estas *unidades formales* pueden ser representadas unívocamente por un mismo concepto, el *universal,* que se presenta objetivamente como una unidad indivisible en la mente, y por eso es *uno,* una unidad fundada en la *unidad específica* de la naturaleza. Se da, por lo tanto, una unidad *real* representada en *un concepto* unívoco objetivo, aunque se da una *diferencia de modo* [12].

2. *La tesis realista moderada.*—Consiguientemente, el *universal* en cuanto a *lo que es (id quod)* existe real, aunque *fundamentalmente,* en las cosas singulares; mas en cuanto *al modo* de ser conocido *(modus quo),* existe *formalmente* en la mente. Lo que se predica del *universal* en el *singular* no es el *modo,* sino la *naturaleza;* es decir, se da una identidad material, nunca formal.

3. *El problema psicológico.*—Todo él radica en la *abstracción,* desconocida para Kant. El problema consiste en saber *cómo* se forman tales conceptos en la mente, porque las unidades formales no se conocen por los sentidos, que se agotan totalmente en los puros singulares.

Históricamente (Platón, Kant, Bergson), separan totalmente el concepto de la sensación; pero también se confunden de tal manera que sólo queda en pie la sensación (Demócrito, Locke, Mach). Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, admitiendo la distinción entre ambos, descubren una íntima colaboración entre sentido y entendimiento, que llaman *abstracción,* por la que se forma en la mente el *universal directo,* siendo necesaria además la *comparación* y la *precisión mentales* para la formación del *universal reflejo* [13].

302. 4. *Realismo formalístico.*—Es una teoría realista escolástica y de gran tradición. Se basa en dos postulados: uno, ontológico, la *distinctio formalis ex natura rei,* y otro, crítico, el *paralelismo epistemológico;* ninguno de los dos suficientemente demostrados. Según estos postulados, tiene que darse en la realidad algo *universal* que corresponda al concepto *universal,* y como la naturaleza se distingue *formalísticamente* de la individuación, resulta que es *communis,* término no aclarado por Escoto, que sus discípulos se esforzaron en poner en claro, unos por la explicación de la *inexistencia* o comunidad positiva (Boyvin, Frassens) y otros por la *indiferencia* o comunidad negativa (Mastrius, Pontius) [14].

[11] Cf. *Crítica* p.217 n.319 notas 5-11. Añadamos que el idealismo es plenamente conceptualista puro, como la evolución última del conceptualismo kantiano. Cf. asimismo ibid., p.218-220 223-231 n.322-336. Sobre el conceptualismo de Kant, cf. ibid., p.220 n.324.

[12] Cf. *Crítica* p.233-234 n.340-341.

[13] Cf. *Crítica* p.234-240 n.342-350. Por *abstracción* entendemos una operación mental por la que el entendimiento, de varias cosas realmente unidas, representa una, prescindiendo de las demás *(precisión);* la *comparación* es la *simultánea visión mental* de varias realidades; cf. ll.cc.

[14] El *universal formalístico* ha dado lugar a múltiples e infructuosas discusiones, y todos parten del postulado de la famosa *distinción formalística* escotista; cf. *Crí-*

EL UNIVERSAL COMPLEJO

303. Si se dan *conceptos universales,* ¿se dan también *juicios universales?*

En esta sistematización esquemática prescindimos de las nociones elementales propias de la Dialéctica, y que presuponemos [15].

El problema de la división sistemática de los juicios fue siempre un capítulo de especial atención por parte de los gnoseólogos, sobre todo a partir de Kant.

Los antiguos escolásticos hablaban en general de los juicios *evidentes por sí mismos,* o inmediatamente *quoad se,* o mediatamente *quoad nos.* En realidad creemos que sólo trataban de los principios *analíticos* mediata e inmediatamente evidentes. Se atenían a la posición de Aristóteles, que admitía el *análisis* y la *experiencia* como los grandes medios gnoseológicos para hallar juicios.

Locke divide los juicios humanos en juicios de *identidad* y *coexistencia,* división muy deficiente. Hume está más acertado al dividirlos en *racionales* y *empíricos.* Es muy conocida la división kantiana en *analíticos, sintéticos "a priori"* y *sintéticos "a posteriori".*

Los neoescolásticos se atienen a nomenclatura kantiana, siguiendo la postura radical de Aristóteles. Pero surge una discrepancia en el concepto de análisis, que tiene una mayor extensión en los neoescolásticos. El *análisis judicial* comprende no sólo los juicios en los que el **P** se incluye *formalmente* en el **S** (Kant), sino todos los juicios en los que el **P** se incluye *virtualmente* en el **S**. No parece que esté resuelta la cuestión, ya que el concepto kantiano es sostenido por Balmes y modernamente por Von Hildebrand. Creemos que la extensión sostenida por los neoescolásticos está sólidamente justificada, por cuanto un **P** exigido necesariamente por el **S** nos aparece así, no por la experiencia, sino por el puro análisis conceptual.

Esto supuesto, podemos enunciar la siguiente proposición [16]:

Hay que admitir juicios universales objetivos e inmediatos, formal y virtualmente analíticos.

tica p.225 n.328-330. Muy afín a esta doctrina es el realismo de Fonseca, ibid., p.226 n.329. En el tomismo puro nos encontramos con un realismo que nos parece un *ultrarrealismo* (ibid., n.330) de múltiples formas, todas dependientes de las diversas posiciones metafísicas y psicológicas adoptadas por las diversas ramas del tomismo, tales como el *principio de individuación,* la doctrina del *entendimiento agente* y la *cognoscibilidad indirecta del singular material.* Todo ello hace brotar una «gnoseología» como impuesta y *ab extrinseco,* como consecuencia de ciertas posiciones metafísicas que están muy lejos de poder ser aceptadas como evidentes. Cf. ibid., p.227 n.330-331.

[15] Véase, por ejemplo, en FROEBES, *Logica formalis* p.98...

[16] Cf. GENY, *Crit.* p.284; URRABURU, *Log.* p.772; PESCH-FRICK, *Ins. Log.* I p.488; BONNET, *Crit.* p.227; MÓNACO, *Crit.* p.166; DE ALEJANDRO, J. M., *La gnoseología del Doctor Eximio* p.145...; J. TOVAR, *La necesidad de los juicios ideales* (Madrid 1940). Para el problema planteado por Balmes puede consultarse su *Filosofía Fundamental* c.22 y 25.

304. En general, el *escepticismo* se niega a admitir el valor de tales juicios, porque la unión del **S** y el **P** nos es totalmente imprevisible e injustificable.

Los *empirismos* (sensismo, evolucionismo, asociacionismo, etc.) admiten unos juicios "universales" que están formados por la sensación, y su "universalidad" no depende de una operación del entendimiento, sino de las repeticiones frecuentes, de la costumbre, de las leyes psicológicas de la asociación, de la expectación psicológica, etc. (Spencer, Stuart Mill, Bain, Le Roy, Bergson...)

El *idealismo* admite tales juicios, pero no les concede valor objetivo en el sentido realista: o sólo respecto de los cuerpos del mundo material (Berkeley y su idealismo acosmístico), o respecto al mundo metafísico (idealismo trasc. de Kant), o respecto de cualquier orden de la realidad, fuera del sujeto que conoce (idealismo absoluto, Fichte, Schelling, Hegel).

El *realismo gnoseológico* acepta tales juicios, que son evidentes por el mismo análisis de los extremos, siempre suponiendo que se trata de juicios cuyos extremos son *reales.* En esto, precisamente por esto, una proposición indemostrable por su inmediata evidencia es sencillamente *mostrable* por la intuición y la reflexión crítica evidentes. Tales juicios, en efecto, expresan relaciones *objetivas, universales, esenciales* y *analíticamente evidentes;* por lo tanto, se dan como reales y objetivos tales juicios, que son esenciales y absolutamente necesarios para la construcción de una verdadera *Epistemología,* es decir, para una construcción sistemática de las razones gnoseológicas del conocimiento científico.

Kant, sin razón ninguna, admitió esos juicios como *ciegos,* es decir, impuestos por una ciega necesidad del sujeto. Kant no cayó en la cuenta del absurdo en que se metía al explicar la necesidad *gnoseológica* (visión) por la necesidad *ciega* (oscuridad). Pero tampoco las leyes psicológicas ni los simples asociacionismos empiristas pueden explicar la estabilidad absoluta de tales juicios, en los que el entendimiento humano puede, con toda razón gnoseológica, denominarse *infalible* [17].

CUESTIÓN GNOSEOLÓGICA: *Los juicios matemáticos, ¿son analíticos o sintéticos?*

305. Surge la cuestión por las afirmaciones de Kant en su *Crítica de la razón pura.* Kant afirma sin la menor duda que todos

[17] Cf. *Crítica* p.241-246 n.352-363. Conviene tener presente que lo que hace a un juicio *analítico* no es la relación objetiva necesaria entre el *ser* referido al **S** y el *ser* referido al **P**; ésta es una relación esencial a todo juicio verdadero; sino el que el **S** implique por su misma definición la relación al **P**. El que un hecho se funde necesa-

los juicios matemáticos son sintéticos. Así, en su clásico ejemplo: 7 + 5 = 12, se da una *síntesis* mental, pero de ninguna manera un *análisis,* y la razón es que, en este juicio, en el **S** (7 + 5) se da el concepto de *suma,* pero no el concepto "12", es decir, el **P**.

La cuestión quizá pudiera reducirse a una cuestión de simples palabras, o de simple nomenclatura, con una aclaración de los términos en que nos expresamos. Si así se tomase, no vemos un verdadero problema en esta cuestión, admitiendo la siempre próxima e inevitable equivocidad de las expresiones.

Sin embargo, la cuestión se tomó más de raíz desde el planteamiento de Kant. Algunos, predominantemente los neoescolásticos, afirman la analiticidad absoluta de tales juicios, y arguyen que Kant cayó en una equivocidad importante al confundir el concepto de *igualdad* con el *suma.* En el concepto de *suma* (7 + 5) se halla con toda certeza el concepto del número "12", no sólo virtual, sino formalmente; por eso, tal juicio lo es por *identidad* y no por *igualdad real (Sócrates es filósofo);* por lo tanto, como *igualdad real* es evidente la afirmación de Kant, pero no lo es desde el punto de vista de la identidad o *suma.* Por su parte, otros, también neoescolásticos, no apuran tanto la argumentación, y admiten que en los juicios matemáticos se da una *síntesis,* porque, efectivamente, 7 + 5 no son "12" formalmente; pero entonces se sigue la teoría kantiana del *análisis* como la sola inclusión *formal* del **P** en el **S**.

La cuestión es muy discutible y nos parece puramente dialéctica. En nuestra opinión se confunde la *realidad* y la *expresión matemática.* Si nos fijamos en la *realidad,* no puede darse un verdadero problema, porque tal *realidad* no es una matemática. Esta es una ciencia de expresiones sistemáticas o *proposiciones,* que no parece que puedan salirse de un esquema gnoseológico realmente analítico. Por ejemplo, en el juicio "$a^0 = 1$", como juicio no es una *realidad* (aunque se realice siempre), sino que es un modo de expresión sistemática. En este caso los extremos no son iguales como expresión, pero son rigurosamente idénticos como valor; tanto, que de uno se pasa al otro por implacable necesidad lógica. Nos parece, por lo tanto, que la sinteticidad de los juicios matemáticos puede admitirse, pero supone un cierto nominalismo gnoseológico-matemático.

La *síntesis* y el *análisis* presentan alguna dificultad de origen. Que los juicios *sintéticos* procedan siempre de la experiencia, no admite problemática alguna. Pero ¿es igualmente claro que los *analíticos* procedan siempre por sólo el *análisis* mental? Así lo afirmó Kant con toda claridad. Hoy se presentan ciertas dudas sobre esa claridad, advirtiendo que esas dudas nacen del realismo crítico, mientras Kant procede sobre los esquemas del conceptualismo subjetivista.

En resumen podemos afirmar lo siguiente:

toda *síntesis* mental tiene su origen en la experiencia; sin embargo, el *análisis* unas veces nace exclusivamente por vía mental *analítica,* pero otras puede ser *inductivo,* aunque necesariamente apoyado en un principio puramente *analítico.* Por lo tanto, en la nomenclatura moderna se admiten *juicios analíticos "a priori",* cuyo origen está exclusivamente en el *análisis* mental, y *juicios analíticos "a posteriori"* o inductivos. Quizá no se den los *juicios puros* kantianos, ya que el origen absoluto de todo conocimiento, aun del *universal,* remotamente hay que buscarlo en la experiencia. Los *juicios puros* kantianos nacen de un *apriori* trascendental, preconocimiento y pre-experiencia.

riamente en la *esencia* a la que se refiere el **S**, esto indica que se trata de un juicio *verdadero,* no precisamente *analítico.* Tampoco coinciden siempre el juicio *analítico* y el *tautológico;* la *tautología* sólo se da con la inclusión explícita del **P** en el **S**.

El universal complejo mediato

306. Lo hasta aquí dicho se refiere al *universal complejo inmediato.* Sin embargo, para la construcción de la Gnoseología de la ciencia tiene más importancia el *universal complejo mediato.*

La ciencia como Epistemología es una serie de conclusiones *mediatas,* fundadas en la *evidencia del medio,* es decir, de la demostración. Sin ese *medio* la ciencia no existe; por lo tanto, toda ciencia es la consecuencia de una *evidencia mediata.* De aquí que el *universal complejo mediato* sea el constitutivo de la teoría de la ciencia o Epistemología.

Consiguientemente, para ver la posibilidad de una ciencia hay que saber si es posible su medio de invención científica. Desde el punto de vista gnoseológico hallamos tres medios posibles de *invención científica* o de formación de *complejos universales mediatos:*

el *medio deductivo,* metodológicamente sintético, que partiendo de los principios supremos llega a conclusiones posiblemente universales. Su instrumento es la *deducción,* y es el exclusivo en la investigación metafísica, lógica y matemática;

el *inductivo,* metodológicamente analítico, que partiendo de la singularidad de la experiencia, apoyándose en principios analíticos supremos, puede llegar a conclusiones universales; es el medio de invención necesario en las ciencias experimentales de la naturaleza;

el *de autoridad* o de fe, que se funda en el testimonio y, como veremos, crea un tipo especial de universalidad y certeza que forma un grupo aparte dentro de los esquemas epistemológicos. Es el medio de invención de las ciencias históricas, sociológicas, culturales, etc...

De cada uno de estos medios de invención gnoseológica hablamos en otras partes de esta obra. Pero hemos de hacer algunas aclaraciones:

a) no hablamos del problema *metodológico*, sino del problema *gnoseológico;*

b) no ha de confundirse el problema *gnoseológico* con el problema de la *Lógica de las ciencias* o *Lógica aplicada.* El primero investiga los *principios supremos de la invención científica humana;* la segunda no es más que el complejo de las ciencias particulares con las diversas partes de la llamada *filosofía natural;*

c) no admitimos los medios de invención totalmente puros; *deducción, inducción* y *fe* se mezclan y entrecruzan; sólo el predominio de uno de ellos en los orígenes de un saber es lo que determina el carácter gnoseológico de una ciencia [18].

CAPÍTULO XVIII

E P I S T E M O L O G I A

(Gnoseología del conocer científico)

SUMARIO: Nota histórica.—La noción de ciencia: A) La estructura de la ciencia: preámbulos generales; definición de ciencia; origen de la ciencia; analogía y división de la ciencia.—B) El método: *a)* el método matemático: 1. Definición; 2. División; 3. Origen; 4. La demostración matemática; 5. La deducción matemática.—C) Gnoseología del conocer matemático.—D) Juicios matemáticos.

307. *Nota histórica.*—La gnoseología del conocer científico consiste en la investigación crítica sobra la ciencia como conocer humano. Es una parte de la Gnoseología general, llamada *Epistemología,* palabra derivada de ἐπιστήμη y λόγος, y en este sentido la usamos aquí.

Considerando que la ciencia, además de un *contenido* (objeto, materia), es una *forma mental,* la gnoseología del conocer científico o *epistemología* puede definirse como el estudio de las estructuras lógico-científicas del conocer científico, o, de otra manera, es la investigación crítica sobre la forma (no sobre el contenido) de la ciencia.

La Epistemología es una reflexión crítica sobre la ciencia, y es la ciencia en su desarrollo la que determina la progresiva configuración histórica de la Epistemología.

[18] Cf. *Crítica* p.249-254. Se discute sobre la naturaleza de los principios de *razón suficiente* y de *causalidad.* Nuestra posición es la de que son *analíticos,* aunque hay una enorme diversidad de expresiones entre los gnoseólogos realistas y neoescolásticos, llegando a la expresión de *sintético «a priori»,* aunque no en un sentido kantiano, pero ciertamente en un sentido propenso al equívoco; cf. l.c., n.369.

a) Platón admitía el dualismo entre *ciencia* (ἐπιστήμη) y opinión (δόξα). Pero por *ciencia* entendía el *conocimiento de la idea,* y por *opinión* el *conocimiento de la cosa.* La ciencia era una autorrevelación del mundo ideal en su unidad y su multiplicidad, a través del doble proceso dialéctico de definición y división, lo que constituye la Dialéctica, que viene a ser una dimensión de la Epistemología, ya que nos descubre la ciencia de las ideas, en las ideas y para las ideas. Según esta doctrina, el saber científico es exclusivamente filosófico.

Aristóteles no se encierra en el dualismo platónico, y admite una ciencia del ser físico, del ser matemático y del ser inmaterial. La cosa es objeto de ciencia porque en ella reside inmanentemente la *idea,* la δόξα se solidifica con la ἐπιστήμη, y, por lo tanto, si la ciencia es la explicación de la idea, también puede haber una ciencia de la cosa, como realidad física. La ciencia sigue siendo filosofía, pero una filosofía que se articula como *física, metafísica* y *matemática.* Según Aristóteles, es el silogismo el medio único para conseguir esta ciencia; la perfección de la ciencia depende de la perfección de la demostración. Es indudable que Aristóteles padecía influencias platónicas.

b) El pensamiento medieval se encerró en la concepción unívoca aristotélica, y Santo Tomás la sigue totalmente: *scire per causas, scientia de universalibus.* Esta concepción unívoca de la ciencia estaba mezclada seriamente con ciertos elementos del conocer teológico, que la oscurecían gravemente.

De ahí que el averroísmo pidiese una separación absoluta entre el conocer científico natural y el conocer por fe, frente a la indistinción absoluta sostenida por los extremismos de "derecha". En medio iba formándose una corriente de sana autonomía (Abelardo) para el saber científico, necesaria para la *libertad del pensamiento* imprescindible para la ciencia. La *libertad de pensamiento* era algo disonante para las mentes teológicas del medievo.

No solamente se iba consiguiendo esa autonomía, sino que ya se distinguía entre *ciencia* y *filosofía,* y ya se atendía a la experiencia, la razón dinámico-gnoseológica de la ciencia actual. La lucha epistemológica fue dura y los "científicos" tenían que andar con cuidado para no pagar caras sus "brujerías". Sin embargo, se registran nombres eminentes como Escoto Eriúgena, Bacon, San Alberto Magno, Grossatesta... No puede negarse que la gran revolución nominalista ayudó a la ciencia, al concentrar toda su atención en el singular concreto.

De la Edad Media nos quedaban, aunque algo confusas, dos ideas-guía epistemológicas: una, según la cual se reflexiona sobre el proceso lógico del pensamiento en el conocer científico; otra, según la cual podemos actuar de mil maneras sobre la experiencia.

La síntesis, de la que nacerá la Epistemología moderna, es obra de Galileo.

c) En este nacer vigoroso de la Epistemología hubo momentos de confusión y peligro con la pseudociencia (s.XV-XVI), como lo demuestran los nombres de Agrippa, Paracelso, Cardano... y las "especialidades" de la época, como la alquimia, la magia, la astrología, la iatroquimia, etc.

Con Galileo entra la ciencia y la Epistemología en el camino triunfal moderno; con él queda la ciencia estructurada en su *realidad* y en su *concepto,* nace la ciencia moderna como realidad pro-

pia y autónoma, separada de toda filosofía, que, a su vez, tiene su método propio, distinto del de la ciencia.

La ciencia era ya el *saber de los fenómenos,* y las *leyes* de esos fenómenos son el objeto de la *ciencia* y no la *esencia* de las cosas. La ley es la relación constante entre dos fenómenos, y esa relación se puede expresar numéricamente. En Galileo nace la matematización de la ciencia por la formulación matemática de las leyes, que es el blanco de la investigación científica. En el concepto moderno de la ciencia, la matemática es esencial; tanto que sin matemática no hay ciencia; Dios escribió el libro de la naturaleza en lenguaje matemático, decía Galileo.

La relación ciencia-filosofía quedaba establecida por la *cualidad* y la *cantidad:* la filosofía es investigación cualitativa, la ciencia lo es cuantitativa; lo real siempre se presenta como lo mensurable. Naturalmente, esta concepción del saber científico exige un tipo específico de conocimiento distinto del saber filosófico-metafísico (deductivo). El saber científico se funda en el método *experimental,* que Galileo articuló metodológicamente en la *observación,* la *hipótesis* y la *verificación.*

Bacon había de perfeccionar el nuevo método de pensamiento con su *Novum organum.* Pero con Bacon se opera un cambio en la Epistemología. Mientras Galileo se fija en la *ley,* la *matemática* y el *experimento,* Bacon prescinde; y se fija más en la *forma* del fenómeno; esa *forma* es algo así como un subsuelo del experimento, de la ley y de la matemática *(latens processus, latens schematismus).* Esa *forma* es algo muy parecido a la *essentia* de los escolásticos, y con ella de nuevo se venía a confundir lo cualitativo y lo cuantitativo de la ciencia y la filosofía.

El método baconiano es la *inducción,* reducida a una serie de observaciones ordenadas según los criterios de *presencia, ausencia* y *variaciones.* La *inducción* baconiana es la oposición radical a la *deducción* aristotélica, considerada como totalmente inútil para los problemas físicos, y se atiene exclusivamente a la observación y experimentación (Vinci, Telesio).

d) Galileo había proclamado como básico el principio del *equilibrio entre experiencia y razón.* No se logró mantener la línea de Galileo, y en los siglos XVII y XVIII se dieron graves oscilaciones en la concepción de la Epistemología.

El *cartesianismo* se inclinó hacia la filosofía como la *ciencia única;* la física es una parte de la filosofía. En esta orientación el *racionalismo* no admitía la naturaleza científica de la experiencia, porque exigía para el saber científico la rigurosidad y exactitud de la deducción metafísica.

El *empirismo,* por el contrario, se sumergía en una experiencia pulverizada, ciega, privada de significación racional y de conexiones necesarias. El saber científico quedaba reducido a duda; Hume ya no admitía la experiencia como camino para la *ciencia-saber,* y sólo admitía la *ciencia-fe.*

Leibniz luchaba por volver a sostener el equilibrio de Galileo, pero su innatismo, su armonía preestablecida, etc., dejan comprometido su verdadero concepto de ciencia.

e) Desde entonces ya quedan bien definidos los bandos *científico* y *filosófico.* Desde fines del XVIII son los *científicos* los que se encargan directamente de la Epistemología, y hay que reconocer que se atienen con bastante rigor al equilibrio *experiencia-razón.*

El modelo insuperable es Newton, con su concepción de la ciencia, y su dominio es pleno.

Surge Kant, y la Epistemología sufre un cambio profundo, como consecuencia de su gnoseología; el mismo Galileo es interpretado de distinta manera. Desde luego que la ciencia es autónoma con relación a la filosofía; también es verdad que entre experiencia y razón ha de existir un necesario equilibrio; mas ese equilibrio se ha de conseguir por medio de la síntesis *a priori* de ambas, es decir, por la racionalización de la experiencia. El *apriori* de esa racionalización es subjetivo y la ciencia queda recluida en la subjetividad kantiana.

Reviven las posiciones *positivistas,* con la afirmación de que el *único* saber es el científico y lo único "cognoscible" es lo positivo. Ya no se mantenía el equilibrio, sino que la fisolofía quedaba condenada. Es sólo la ciencia la que agota la cognoscibilidad del universo. La ciencia, por su parte, quedaba reducida a una mera *coordinación de hechos.*

f) Bajo este concepto surge la mentalidad *contemporánea,* en la que la experiencia va sirviendo para poco al proclamarse la *indeterminación de las leyes:* Mach, Avenarius... Ya no hay dimensión metafísica, pero la epistemología positivística es una concepción de la ciencia puramente mecánica determinista. Tampoco podemos hablar de *leyes* en el sentido tradicional, aun dentro del positivismo. Lo que se llamaban *leyes* no son más que *recetas prácticas de laboratorio.*

En este ambiente había de cambiar el concepto de ciencia. Así, la ciencia es un *simbolismo matemático* de tipo convencional y económico (Le Roy), aunque se da una cierta correspondencia entre la realidad y el símbolo.

H. Poincaré se atiene a una concepción rígidamente pragmatística de la ciencia, reducida casi a una concepción matemático-geométrica. En los sistemas científicos no podemos hablar de *verdad,* sino de *utilidad.* Una matemática o una geometría no es ni más ni menos verdadera que otra; es simplemente más cómoda. La de Euclides es francamente cómoda. En esta concepción de la Epistemología insisten particularmente los científicos anglonorteamericanos.

La anarquía gnoseológica es patente: Pastore se atiene al relativismo absoluto del concepto de ciencia; Aliotta cree que la ciencia es puro experimentalismo; Brunschvig parece que no admite una verdadera Epistemología, y define la ciencia y la misma Epistemología como una reflexión sobre la *historia* del saber científico.

El novísimo *positivismo lógico* considera a la ciencia como una construcción coherente de grupos de postulados, concebidos como puros decretos de la razón. De donde la ciencia no es otra cosa que una construcción arbitraria de puros signos del lenguaje sin relación con nada. Es la dirección seguida por el *neoempirismo,* en el que queda pulverizado el concepto de ciencia al reducirla a pura forma del lenguaje, sin relación objetiva alguna. Y aun ha de entender el lenguaje no como sintaxis, sino como semántica.

Bibliografía

GUZZO, AUGUSTO, *La Scienza* (Torino 1955); BARRAUD, H.-J., *Science et Philosophie* (Louvain 1967).

La noción de ciencia

308. Podemos afirmar como principio metodológico que la ciencia moderna parte del hecho de que *hay que buscar la razón de las cosas,* buscar las causas, más que en el sentido superficial de Hume, en el sentido real y profundo de la naturaleza. De esta manera, la ciencia actual es *realista,* busca una respuesta real a un *porqué* también real; de hecho, la ciencia investiga las razones reales de un sistema. La ciencia, como sistema, es la *racionalización de lo real* y da cuenta de esa racionalización.

Con esto ya se adelanta una noción muy amplia y muy completa del saber científico, como un saber que brota de la realidad, y se adivina una nueva expresión del viejo problema de los *universales,* porque la ciencia parte de que *las razones de las cosas están "en" las cosas,* y el sabio las arrebata de las cosas por medio de una abstracción (Aristóteles). Al mismo tiempo supone que lo *inteligible* de las cosas está en las mismas cosas, y por eso la concepción moderna está muy lejos del platonismo (que separa lo *inteligible* de lo *sensible)* y de cualquier forma de nominalismo (que desconoce lo *inteligible* en lo singular). El nominalismo de Hume no puede crear verdadera ciencia, porque no puede conocer las razones o causas de las cosas, y por eso confunde la *causalidad* con la *sucesión.*

A) *La estructura de la ciencia*

Preámbulos generales

309. La palabra *ciencia* puede entenderse de varias maneras:

puede significar el *conocimiento intelectual,* por oposición al *conocimiento sensitivo;*

puede significar un *conocimiento intrínseco* o por evidencia o por demostración, por oposición a un *conocimiento de fe* o por autoridad;

puede significar también un *conocimiento reflejo,* elaborado, por oposición a un *conocimiento vulgar* o espontáneo.

Definiciones imprecisas e insuficientes para llegar a un concepto estrictamente científico.

Definición de ciencia

La ciencia puede definirse de una manera general:

objetivamente, y es el conjunto de verdades ciertas y lógicamente enlazadas entre sí, de manera que formen un sistema coherente; y

subjetivamente, y entonces es el conocimiento cierto de las cosas por sus causas o leyes. Es una cualidad positiva que perfecciona intrínsecamente la inteligencia con relación a un determinado orden de saber.

Conforme a la definición clásica, la *ciencia es un conocer cierto por las causas.* Es, por lo tanto, un *saber-efecto* de la evidencia mediata de la demostración, y tiene por objeto gnoseológico lo universal y lo necesario.

Esta concepción, que nace en Aristóteles, sufre en la actualidad algún cambio, pues entendida en un rígido sentido unívoco se hace gnoseológicamente inaplicable.

Por eso modernamente se entiende por ciencia un *conocimiento* (serie de conocimientos) *metódico* y *sistemático;* en otros términos, *ciencia es igual a conocimiento más método.*

310. Estas dos concepciones, lejos de oponerse, se complementan, ya que la segunda hace extensiva y aplicable la primera, la hace más inteligible.

Según esto, el *método* es esencial a la ciencia, y la *metodología* es la armadura interna del saber científico; sin ella no puede haber ciencia.

Hay que distinguir dos especies de método: el método de *investigación* y el método de *demostración.* El *método de investigación* es el arte o técnica del trabajo científico; el de *demostración,* o método *lógico,* consiste en la elaboración de los conceptos con los que hay que construir la ciencia como sistema o teoría.

Prescindiendo ahora de los problemas tanto del método como técnica, como del método como actividad lógica, estudiemos el método como realidad gnoseológica.

El *método* es una *forma de conocimiento determinada por el objeto.* En la concepción clásico-aristotélica, el método (μέτα-όδος) es un *camino hacia el objeto,* hacia la inteligibilidad del objeto; por lo tanto, es un *instrumento para llegar* a la ciencia o la filosofía, pero no se confunde con ellas, lo que sería una concepción *realística* del método. Esto supone que las formas lógicas del método se han de subordinar necesariamente a ciertos principios ontológicos, que, por lo tanto, son las condiciones fundamentales tanto de la ciencia como del mismo método científico.

Por lo dicho anteriormente se deduce que el positivismo cien-

tífico del siglo XIX, el neokantismo, etc., redujeron la filosofía a pura *metodología* o a simple *teoría de la ciencia,* atendiendo exclusivamente a los procesos metodológicos del entendimiento puro que se autodetermina (concepción idealística del método).

El método ha de estar determinado por el *objeto.* La razón discursiva o científica ha de arrancar del *conocimiento* del objeto hasta llegar a la *comprensión* del mismo formulada en una conclusión metódicamente elaborada.

Hablando con estricto rigor gnoseológico, *una mente sin método es científicamente ciega,* pero *un método sin mente es científicamente vacío.* El método, pues, organiza en la mente el saber científico partiendo del conocimiento del objeto.

311. El método incluye el *problema* como origen de la ciencia, porque *problema* es el *planteamiento metódico* de una cuestión o pregunta sobre algún objeto (πρὸ-βαλλεῖν, lanzar, proyectar).

El problema se llamaba *a-poría* (sin camino, lo contrario de *método,* es decir, en camino). La *a-poría* como *método* consiste en *interrogar recta e inteligentemente.* Aristóteles llamaba a la *aporía antinomia,* que viene a ser el elemento especificativo dialéctico del método aporético. Los escolásticos la llamaban *duda,* porque la duda es un vicio mental por el que la mente se halla en la encrucijada de dos opiniones contradictorias. Esas dos opiniones son *aporéticas,* es decir, dudosas, problemáticas, y esa duda hay que resolverla por la *verdad de la ciencia.*

Ya se ve que la *ciencia,* determinada por el método, y éste por el objeto, no puede entenderse en un sentido *unívoco,* como explicaremos. Por lo tanto, hemos de fijarnos en algunas divisiones esenciales que nos llevan a la naturaleza intrínseca de la ciencia.

312. a) *Ciencias de explicación* (scientia *cur)* son las que investigan la causa propia o la razón del objeto; van a la esencia (real o ideal) de las cosas para ver las propiedades y consecuencias que se derivan necesariamente. Conduce a formular las relaciones esenciales donde propiamente aparecen las leyes (metafísicas, físicas o morales) de lo real.

Muchas veces el conocimiento de la esencia será imposible, y en ese caso tendremos una *ciencia imperfecta,* en la que la mente ha de contentarse con un sucedáneo de la esencia; por ejemplo, una hipótesis. Pero esa ciencia lo es verdaderamente, pues responde al verdadero concepto de ciencia: conocimiento por las causas.

En este sentido la filosofía es ciencia en el más riguroso sentido de la palabra, ya que no solamente es un conocimiento por las causas, sino por las causas últimas y supremas.

313. b) *Ciencias de constatación* (scientia *quomodo)* son las ciencias que no buscan el *porqué* esencial, porque no investigan las causas propiamente dichas, sino las *leyes* según las cuales diferentes fenómenos se hallan relacionados entre sí y asociados constantemente en una unidad orgánica por coexistencia o sucesión. Tales son las ciencias de la naturaleza, experimentales o positivas.

Estas ciencias usan el concepto de *causa* en un sentido muy amplio, y lo reducen a un fenómeno (o conjunto de fenómenos) que condiciona constantemente la aparición de otro fenómeno (o conjunto de fenómenos). La *causa* significa una *condición* o determinación del *cómo* de las uniones fenoménicas formulada por una ley que es un puro *hecho abstracto,* es decir, una pura constatación, y no una explicación. Así, por ejemplo, el que los cuerpos se atraigan mutuamente en razón directa de sus masas y en razón inversa del cuadrado de sus distancias es una *ley* que no explica absolutamente nada, y sólo constata un hecho y lo formula de esa manera; evidentemente se podría enunciar de otra.

Aclarando más la definición de *ciencia,* añadiremos que la ciencia es un *saber;* por lo tanto, ha de fundarse en la *evidencia* y la *inteligibilidad;* en realidad, la ciencia, objetivamente, es una sistematización de enunciables, y, subjetivamente, es una perfección positiva que perfecciona en entendimiento. De aquí se sigue que en la realidad extramental no se da verdadera ciencia, sólo se da el objeto del que ha de nacer la ciencia. Se sigue además que la ciencia nace de una evidencia *mediata* e *intrínseca* al objeto, mientras que el conocimiento de fe nace de una evidencia totalmente *extrínseca.* Esta es la razón epistemológica de que los juicios de fe no se llamen *ciencia.*

314. Rigurosamente hablando, la ciencia se da formalmente en las *conclusiones nacidas de la demostración.* La ciencia, por lo tanto, es una creación del raciocinio; no se halla *hecha,* sino que hay que *hacerla;* el aristotélico *ratiocinium faciens scire* indica esa laboriosidad intrínseca del saber científico.

Las conclusiones, o son *prácticas* o son *teoréticas,* lo que determina la ciencia, sea o práctica o teorética (especulativa).

La ciencia *teorética* es la conseguida por la demostración estricta y pura, por la *apódeixis;* es la estricta ciencia, *epistéme.* Es

el saber por sí mismo *(scire ut sic);* es una ciencia de lo universal y necesario, conclusión legítima de principios verdaderos y ciertos, que crean una certeza inmutable partiendo de objetos infrustrables.

La ciencia *práctica* es la ciencia de lo individual y lo contingente y está dirigida a la *acción* y no a la *especulación* o contemplación de la verdad. La ciencia *práctica* puede entenderse en doble sentido: o en un sentido *estricto* y *riguroso,* como ciencia de las acciones humanas morales; o en un sentido *amplio,* como ciencia *técnica* o arte que, en cuanto ciencia, sólo lo es en un sentido impropio. Se funda inmediatamente en la empiria y en la repetición de un hecho, sin atender directamente a ningún primer principio, ateniéndose a ciertos principios empíricos sacados de la repetición de la misma experiencia, más bien generales que propiamente universales. La ciencia práctica estricta se funda en la demostración.

Toda ciencia en un sentido estricto se funda en los *primeros principios.* Pero éstos gnoseológicamente son *indemostrables* y, por lo tanto, caen fuera de toda demostración ni pueden ser objeto de una ciencia demostrativa o ἐπιστήμη. Sólo son objeto de la *inteligencia* (νοῦς), que los capta *inmediatamente* fundándose en alguna inducción (επαγογή).

Existe, pues, una distinción gnoseológica entre la *inteligencia de los principios* (aprensión inmediata) y la *ciencia de las conclusiones* o conocimiento mediato por el raciocinio. De donde se sigue que la *ciencia suprema* es aquella que no toma sus principios de otra alguna; y ésta es la *sapientia,* σοφία, la *prima philosophia,* que gnoseológicamente es una *intelligentia principiorum;* no es una demostración, sino una iluminación gnoseológica de las primeras certezas. La *ciencia* estricta, pues, es inferior gnoseológicamente a la *intelligentia principiorum.*

Origen de la ciencia

315. Para el positivismo, la ciencia nace arbitrariamente y se reduce a la cuestión de la génesis de los métodos experimentales. Tal explicación peca de ingenuidad y deja la cuestión intacta. El problema del origen de la ciencia está en averiguar el *porqué* del paso del conocimiento espontáneo y empírico al pensamiento científico, caracterizado por el ansia del hombre de hallar en todo una explicación causal rigurosa. Las hipótesis son varias.

a) *La explicación mágica.*—El origen de la ciencia es mágico; nació de la magia primitiva, de las prácticas de naturaleza mística por la que el hombre cree poseer el poder de una influencia oculta sobre la naturaleza y el mundo que le rodea, sobre hechos, cosas y personas (J. Frazer, aunque esta explicación había ya sido lanzada por Comte). En realidad, la magia es la primera manifestación de la fe en un determinismo universal, base de la ciencia; el brujo admite que las mismas causas producen los mismos efectos, y un rito bien ejecutado tiene que producir necesariamente el efecto deseado. Magia y ciencia persiguen el mismo fin, a saber, el dominio de la naturaleza por el hombre y en servicio de sus fines. Por lo tanto, nada hay de absurdo en que la química provenga de la alquimia, la astronomía de la astrología, la medicina de las artes de filtros y venenos, la aritmética del arte de mezclar los números mágicos, etc.

Puede haber algo de verdad en esta explicación, sobre todo en lo que concierne al saber experimental y a la habilidad del hacer mecánico y técnico. Mas en cuanto a la misma *ciencia,* como saber gnoseológico, la explicación no aparece clara; primero, porque no todo lo que se da en la magia es *mágico,* y segundo, porque las *leyes científicas* se derivan de la experiencia y admiten una verificación; mientras que las *leyes mágicas* ni se derivan de la experiencia, sino del recurso al conjuro *místico,* ni admiten una verdadera verificación.

b) *La explicación positivista.*—La más clásica es la fundada en la *ley de los tres estados* de Comte. Según el positivismo, el pensamiento humano pasó por tres estados sucesivos: el *teológico,* el *metafísico* y el *positivo.* En el primero, el hombre considera los fenómenos naturales como efecto de la acción directa de agentes sobrenaturales y arbitrarios; en el segundo, esos agentes sobrenaturales ceden el paso a entidades o cualidades ocultas, tales como *ligereza, gravedad, causa...*; en el tercero, el hombre, plenamente autónomo, investiga las relaciones constantes entre los fenómenos, sin preocuparse de la realidad íntima de los mismos. E. Durkheim ha querido fundamentar históricamente la tesis de Comte, probando que las nociones científicas fundamentales son de origen religioso.

Esta explicación resulta un *apriori* arbitrario, ya que la sucesión formulada por Comte no tiene base histórica, pues teología, metafísica y ciencia positiva coexisten perfectamente en la actualidad y, además, se presentan las tres como necesarias para una explicación completa de lo real. Además, el paso del saber teológico al saber científico positivo no se puede dar por continuidad real, ya que ambos están en diversos e irreductibles niveles.

c) *La explicación biológica.*—La ciencia nace a impulso de las necesidades vitales y necesidades prácticas de la vida. Siempre vemos en la historia que el hombre descubre técnicas diversas, aunque muy rudimentarias, para resolver sus necesidades vitales; vemos que esas técnicas e instrumentos se van perfeccionando por un progreso continuo y una evolución creadora. La ciencia, pues, nace como un medio de poner al servicio del hombre, y de una manera eficaz y fácil, las riquezas y energías de la naturaleza. El progreso de las técnicas es lo que hace progresar las ciencias; así ha sido siempre.

Indudablemente hay en esta doctrina una gran dosis de verdad, avalada por la realidad de los hechos, aunque sea de una manera *material* en gran parte, y no *formal.* Pero esta explicación no parece ser la total y adecuada de la ciencia, y quizá confunde la causa con la circunstancia y la condición.

Por lo tanto, juzgamos que en el origen de la ciencia hay que atender al hombre mismo, a su capacidad de admiración creadora ante el cosmos y su capacidad de inventiva. El hombre es un ser *cognoscens,* pero un ser que tiene *necesidad de conocer,* de descubrir y contemplar la verdad; es un ser que tiene la curiosidad metafísica del *porqué.* Por todo esto, es el único ser que sabe preguntar y necesita preguntar, y exige, por su naturaleza cognoscitivo-racional, una respuesta que a veces busca ansiosa y desinteresadamente. En la respuesta el hombre construye la ciencia.

Analogía y división de la ciencia

316. Indicamos anteriormente que la ciencia no puede entenderse en un sentido *unívoco,* sino que ha de entenderse en un sentido analógico.

La ya indicada variedad de puntos de vista en el concepto de ciencia, el problema de la variedad de divisiones posibles, ponen de manifiesto que el concepto de ciencia es muy variable en su sentido.

La ciencia es un *conocimiento por las causas,* es decir, es un conocimiento *explicativo.* Mas esa explicación es *diferente* en las diferentes ciencias, determinadas por *diferentes* objetos: la investigación en las causas *ontológicas* es diferente de la investigación de las causas *históricas,* y ambas muy diferentes de la investigación en el *modo* físico de los fenómenos; ni la ciencia histórica está en la misma línea que la ciencia matemática.

Por lo tanto, no podemos hablar de una univocidad, sino de una analogía del concepto.

Además, las ciencias se especifican por su objeto y su método; en ellos radica su misma posibilidad como ciencia, y es claro que ni métodos ni objetos coinciden totalmente y completamente en las ciencias, lo que nos lleva más directamente a la analogía.

Este punto nos plantea el problema de la división de las ciencias. Gnoseológicamente no es de gran importancia y se trata de una cuestión más bien curiosa que útil que depende del punto de vista en que nos coloquemos.

Sin embargo, en lo anteriormente dicho hemos de atender a una división que consideramos sustancial, atendiendo principalmente al objeto formal de las ciencias. Podemos, pues, distinguir cuatro géneros supremos en la ciencia, porque:

a) o bien se considera en objeto en su ontologicidad pura, y entonces tendremos la ciencia *filosófica* o *metafísica;*

b) o se considera en sus aspectos y relaciones cuantitativas, en una abstracción cuantitativa mental, y tendremos la ciencia *matemática;*

c) o lo consideramos en su manera de obrar y en las conexiones estables de los fenómenos entre sí, conocidos por la inducción y la experiencia, y entonces tendremos las *ciencias de la naturaleza;*

d) o se consideran los hechos humanos en su sucesión espacio-temporal en sus conexiones y sus relaciones causales, y entonces tendremos las ciencias *morales* e *históricas.*

317. Las metodologías concretas pertenecen a la técnica específica de cada ciencia, y ya no representan un problema gnoseológico. La Gnoseología supone siempre un método, que no podemos determinar aquí, pero que ha de tener las siguientes características:

a) *objetividad* en la escrupulosa observación de lo real, con la máxima exactitud posible, y la sumisión plena y escrupulosa a los datos de la realidad;

b) *rigor,* sin suponer arbitrariamente y no avanzar sin apoyarse en datos perfecta e inequívocamente comprobados, distinguiendo con toda precisión lo que es un dato cierto, lo que es una simple probabilidad y lo que es pura hipótesis;

c) *espíritu crítico,* que es esencial en la construcción de la ciencia. Es el talento intepretativo de los datos objetivos y rigurosos. No basta la posición negativa de rechazar la *credulidad,* sino que es necesaria la actitud positiva interpretativa, descubridora de relaciones constantes, que sepa concretar los hallazgos en fórmulas científicas. El *espíritu crítico* rechaza todo *apriori,* todo prejuicio, toda finalidad preconcebida, que perturban la interpretación objetiva de los hechos.

La suma de *objetividad, rigor* y *espíritu crítico* da por resultado lo que se puede llamar muy propiamente *espíritu científico,* que además ha de ser *espíritu positivo,* por una absoluta sumisión al hecho sensible, en las ciencias de la naturaleza. El sabio ha de estar sometido a los hechos sensibles, experimentables y mensurables.

Modernamente, el *espíritu positivo* busca la matematización de los resultados de la investigación por la reducción de la cualidad a la cantidad; y se atiene al determinismo de la naturaleza, por lo menos en el sentido de que todo fenómeno puede ser explicado totalmente por otro fenómeno y que el modo de comportarse los fenómenos entre sí puede reducirse a un sistema de relaciones invariables.

El *espíritu positivo* excluye cualquier hipótesis o explicación que no sea *científica,* es decir, excluye cualquier explicación o *teológica* o de origen *teológico.*

Ciencias de la naturaleza

318. Es indudable que la ciencia, al ser una creación de la inteligencia del hombre, no queda tan independiente del hombre como pudiera creerse. Por eso cabe preguntar qué se entiende por *ciencia de la naturaleza.*

La historia no nos aclara gran cosa la respuesta posible, ya que deja en la penumbra el mismo objeto.

Leonardo, por su personalidad múltiple polarizada en la visión

artística del cosmos, definía la naturaleza como la gracia de las formas representadas con infinita esplendidez. Galileo, por el contrario, matemático y observador minucioso, veía la naturaleza como la maravillosa regularidad del movimiento de la materia; concebía la naturaleza como el Universo en movimiento, y la ciencia, su *ciencia nueva,* consistía en descubrir los fundamentos de ese movimiento regular y armónico. Descartes, por su parte, veía la naturaleza como un teorema geométrico y, tras la geometría y la metafísica, quería hallar una visión física del Universo, clara y nítida como la geometría; buscaba la naturaleza estática y fija como teorema geométrico.

Por lo tanto, Leonardo veía la naturaleza como *forma,* Galileo como *movimiento,* Descartes como *intuición geométrica.* Newton y Leibniz buscan la unidad por la matematización del cosmos y llevan a sus conclusiones finales las poderosas intuiciones de sus predecesores. Pascal, matemático y geómetra, no parece sostener una ciencia natural autónoma, al considerar la naturaleza como una parte integral de un orden superior jerárquico en el que quedan enlazados lo natural y lo sobrenatural, lo visible y lo invisible. Así, en los comienzos formales del saber natural se da una imprecisión en la determinación del objeto; no se sabe exactamente cuál es el objeto formal de la ciencia natural, como tampoco se sabe en qué consiste esa ciencia. Campanella, por ejemplo, considera la naturaleza como un libro que la sabiduría de Dios *va escribiendo* y la sabiduría del hombre *va comprobando.* Galileo, en cambio, considera la naturaleza como un libro *escrito* y de manera inmutable; la ciencia natural consiste en *descubrir* y *leer* ese libro, escrito en términos de geometría pura, ya que la geometría es la *forma inteligible* de la materia; la ciencia natural consiste en leer en la misma naturaleza y no en los libros, y así descifrar la ecuación fundamental del Universo. La dificultad está en aprender los caracteres del libro de la naturaleza: círculos, triángulos, etc. La realidad racional-geométrica de la naturaleza sólo es asequible por la vía matemática.

El concepto de *ciencia de la naturaleza* presentaba otra oscuridad inicial. La *naturaleza,* ¿es lo que *es* o lo que *aparece?* Ya los cosmólogos griegos distinguieron ambos aspectos, es decir, la *realidad que aparece* y la *realidad en sí.* Los científicos modernos, desde el principio, abandonan la abstracción aristotélica y se reducen a la intuición mecánico-matemática. La reali-

dad esencial, considerada como soporte último del ser extenso, para unos quedaba fuera de las posibilidades del conocer científico, para otros fuera de las posibilidades del pensamiento humano, que sólo llega a las modificaciones cualitativas y cuantitativas del ser material. En general, los científicos se atuvieron y atienen al *ser que aparece;* aun en éste van la unificación intuitivo-matemática, transformando la cualidad en cantidad. De esta manera el objeto de las ciencias de la naturaleza se fue concretando en la *materia matematizable,* en el *cosmos geométrico,* la materia estructurada en esquemas geométricos y expresada en fórmulas matemáticas.

Pese a las oscuridades gnoseológicas iniciales y a los vaivenes sufridos por la noción de *ciencia de la naturaleza* en el decurso de la historia, la gran conquista gnoseológica positiva es la misma materia de la naturaleza. Los científicos rompían con la tradición medieval de la *irracionalidad de la materia* y defendían la *racionalidad inteligible* de la misma; la materia se les presentaba como una realidad expresable conceptualmente, y de esta manera desaparecía del campo gnoseológico la ὕλη aristotélica, el lastre de irracionalismo gnoseológico que tanto frenó al pensamiento occidental.

Los científicos, al unificar el objeto de la ciencia, llegaron a la conclusión de que la materia es una e idéntica, a la vez que los fenómenos de la materia se regían por una infrustrable estructura mecánica (determinismo). Con ello podían lanzarse a conclusiones generales, fundadas no en las simples cualidades de la materia, sino en la única realidad: la materia misma en sus figuras, números y movimientos, es decir, en la materia cuantitativa, la única inteligible y la que garantiza de una manera definitiva el determinismo físico de la naturaleza (Galileo).

Esta es la línea general, salvo variantes puramente secundarias, que siguió la ciencia occidental.

Bibliografía

H. Poincaré, *La valeur de la science* (París 1905); E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences* (París 1921); G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (París 1937); Id., *La formation de l'esprit scientifique* (París 1938); P. Duhem, *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (París 1913-1917).

B) *El método*

319. Supuesta la definición de ciencia, de ella se deduce que *la ciencia es un modo de conocimiento;* mas no un modo vulgar, espontáneo y anárquico, sino un modo sistemático y orgánico. Por lo que toda ciencia exige un *método* o camino gnoseológico para llegar a las *conclusiones,* en las que está rigurosa y exclusivamente la *ciencia.*

Mas si la ciencia es un modo de conocimiento cierto o en vías de certeza, ha de tener una necesaria relación con la evidencia, lo que es claro por la misma naturaleza del conocer científico. Ahora bien, no se da ciencia en el conocimiento intuitivo, instintivo o inmediato. El conocer científico es producto de un proceso o método, y es, por lo tanto, un conocimiento *mediato,* siempre mediato. La posibilidad de la ciencia depende de la posibilidad de ese método o camino, fuera del cual es ilusorio intentar nada en él la gnoseología de la ciencia.

En el terreno crítico-gnoseológico descubrimos tres géneros supremos de invención científica, es decir, tres órdenes supremos de métodos posibles:

a) el *método deductivo,* metodológicamente sintético, que va desde los principios a las consecuencias concretas, explicando los fenómenos por las causas últimas; su instrumento inventivo científico es la *deducción;*

b) el *método inductivo,* metodológicamente analítico, que va desde la singularidad experimental a la universalidad inteligible; su instrumento inventivo es la *inducción;* y

c) el *método de autoridad,* o método de fe, para las ciencias *humanas* en las que fundamentalmente interviene la voluntad y se presentan en el pretérito, como, por ejemplo, la historia, y cuyo punto de apoyo es el testimonio.

Es dificilísimo, si no imposible, clasificar metodológicamente las ciencias humanas, ya que sus métodos son múltiples y se interpenetran y mezclan, sin que se den las metodologías puras. Mas, en rigurosa metodología gnoseológica, sí podemos afirmar que son los tres expuestos los géneros supremos metodológicos, a los que cualesquiera otros han de poder reducirse para tener viabilidad metodológica.

El *método deductivo* abre el camino a la investigación y especulación metafísica, a la investigación lógica, a la matemática;

en general, a todas las ciencias que no se apoyan directamente en la experiencia de lo sensible;

el *método inductivo* es el necesario para todas las ciencias experimentales de la naturaleza del orden y la naturaleza que ellas sean. Sin embargo, ambos métodos se entrecruzan para crear nuevas ciencias; así, sobre una base de experimentación, el investigador se lanza a verdaderas creaciones deductivas, por ejemplo, en las ciencias antropológicas, paleontológicas, etc.; o sobre *abstracciones inductivas* crea verdaderos sistemas típicamente *deductivos,* por ejemplo, grandes sectores de la matemática;

el *método de autoridad* es la vía única para las ciencias históricas, entendiendo aquí la dimensión *historia* en el sentido de la actividad humana en el pasado y en todas sus dimensiones posibles. De nuevo nos hallamos con la mezcla, por ejemplo, de la inducción con el método de autoridad, como acontece en las ciencias sociológicas.

En resumen, al defender el valor crítico-gnoseológico de estos tres métodos, defendemos la posibilidad gnoseológica de la ciencia en sus tres grandes dimensiones posibles.

Nosotros estamos situados en el punto de vista de la Gnoseología humana, y lo que nos interesa es el problema del conocer científico. Lo que no nos interesa directamente es el problema metodológico de las ciencias, y menos de cada una de las ciencias. Por lo mismo no podemos detenernos en la determinación de las normas concretas y principios particulares de la metodología. No tratamos de la *lógica de las ciencias,* sino de la *posibilidad del conocer científico humano;* es decir, no tratamos de las ciencias particulares en su administración metodológica interna. Lo que nos interesa es la posibilidad del raciocinio científico; o el *deductivo,* o el *inductivo,* o el *autoritario.* Sólo en este nivel supremo puede moverse la Gnoseología.

320. *Nota sobre metodología.*—"La metáfora del camino" está tan preñada de sentido porque cualquier actividad determinada señala en seguida un punto de partida y una meta entre los cuales se da un proceso continuado. Cuando hablamos del curso de un trabajo o de una conversación, la cosa es sencilla y relativamente aproblemática. Esta es la razón por la cual la tradición de tales metáforas es tan constante y se encuentra en las más diversas lenguas.

Pero pronto surgen dificultades; un camino es de ordinario algo firme y fijo. Es más bien una excepción el que yo tenga que pararme ante un riachuelo y tenga que "abrirme" camino

a través de él. En cambio, en un trabajo o en un razonamiento no es tan raro el que yo tenga que "buscarme" o "abrirme" un camino nuevo. También puede suceder que para pasar en uno u otro sentido entre dos puntos no haya sólo *un* camino, sino dos o varios, y entonces yo tengo que considerar cuál de los caminos he de escoger; tal situación se da también en lo que se refiere a emprender un trabajo o seguir un razonamiento o discurso. El que uno tenga que "buscar" un camino nuevo, o escoger entre dos caminos, es algo que se ofrece por primera vez a nuestra conciencia por un proceso intelectual de reflexión...

Entre los griegos, esta reflexión fue provocada y hecha consciente principalmente a partir de dos palabras que se relacionan con la metáfora del camino, a saber, las palabras *aporía,* que denota la imposibilidad de seguir adelante, y *tríodos,* que denota lo que nosotros llamamos bifurcación, o sea la perplejidad ante la diversidad de caminos...

Sócrates es el primero en expresar como *aporía* la situación mental del que se encuentra perdido en su mundo intelectual o busca un camino de salida. El camino que le saca a uno de esta *aporía* es el *methodos,* palabra que, como se ve, está también arraigada en la metáfora del camino y significa propiamente camino en una dirección determinada. Platón usa ya esta palabra como término especializado, y desde entonces toda la investigación científica o filosófica comienza con el planteamiento de un problema—*aporía*—y sigue con la búsqueda *metódica*—con un método dialéctico, científico, etc.—del camino para solucionarlo. De esta forma, la vieja tradición, en la que el hombre se sentía guiado por la divinidad a lo largo de un camino fijo, fue abandonada para dar lugar a la nueva tradición de la investigación científica.

El método matemático

321. 1. *Todo método depende del objeto de la ciencias.*—Se comprende perfectamente que cada categoría de ciencia, irreductible por definición a cualquier otra, tenga su método propio. No podemos estudiar con el mismo método la inteligencia inmaterial y el cuerpo y sus funciones; el estudio de la vida exige un método distinto del de la materia inorgánica.

Cf. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo* c.13: «El camino como símbolo».

2. Pero se dan *métodos-tipo* que agrupan diversas ciencias, si éstas están clasificadas según una razón formal; y podemos distinguir tres grandes divisiones, tres grupos generales de ciencias, que tipifican el método científico: las ciencias *matemáticas*, las *físico-químicas* y *biológicas*, y las ciencias *morales*.

De aquí surgen tres *métodos-tipo*, que, si en la aplicación concreta están sometidos a cambios accidentales y modificaciones de aplicación, guardan, en general, unos caracteres gnoseológicos constantes.

Por lo tanto, expondremos brevemente: el *método matemático*, el de las *ciencias de la naturaleza física* y el de las *ciencias morales*.

a) **El método matemático**

1. **Definición**

322. Como definición general podemos decir que la *matemática es el estudio de la cantidad de un cuerpo prescinciendo totalmente de la naturaleza del mismo.*

Sin entrar en el problema cosmológico de la cantidad, sí es necesario distinguir entre *cantidad discontinua* y *cantidad continua*. La primera es aquella cuyas partes están separadas, y es la base gnoseológica del *número;* la segunda es aquella cuyas partes no sólo no están separadas, sino que están de tal manera unidas que el término de una es precisamente el comienzo de la otra. La *cantidad continua* es el fundamento gnoseológico de la idea de *espacio*, y se la llama *extensión*.

2. **División**

323. Esto supuesto, la matemática radicalmente ha de ser doble, según sea la *cantidad* que estudie: si atiende a la *discontinua*, será la *matemática del número;* si a la *continua*, la de la *figura*.

La matemática-ciencia del número.—Se funda en la cantidad abstracta *discontinua*, y se desarrolla en tres grandes direcciones:

la *aritmética*, o ciencia del número y sus propiedades. El concepto de *número* es de los más laboriosos en la historia de la cultura. La aritmética lo estudia *en sí mismo*, en sus propiedades y combinaciones formales, prescindiendo en absoluto de las *cosas numeradas*. Radicalmente es el primer paso del *cálculo* que nos revela el origen empírico de la aritmética. Inicialmente se usan *calculi* (piedrecillas) para numerar las cosas. La ciencia aritmética es una primera abstracción y un tratamiento gnoseológico de este primer estado empírico;

el *álgebra*, que representa una elaboración posterior y una mayor generalización de la aritmética. La abstracción algebraica extiende enormemente el campo del cálculo, porque mientras la aritmética tiene por objeto exclusivo las propiedades individuales del número, el álgebra, por el empleo de letras como símbolos de las magnitudes numéricas, nos permite estudiar las relaciones de esas magnitudes en cuanto tales, independientemente de sus valores numéricos; así, por ejemplo: $(a+b)^2=a^2+b^2+2\,ab$, donde esta relación será siempre verdadera prescindiendo totalmente de los valores numéricos de *a* y de *b*. De esta manera el álgebra ha introducido la noción de *función*, es decir, la noción de una *variante simultánea y dependiente de dos términos* (o variantes), por ejemplo: una variable *y* se dice *función* de una variable *x* cuando a cada uno de los valores numéricos de *x* le corresponde un valor determinado de *y*, de tal manera que esta correlación puede ser expresada analíticamente por una ecuación. La noción de *función* es fundamental en todas las ciencias positivas, ya que buscan las *funciones* (o relaciones constantes entre los fenómenos) expresables en forma de ecuaciones algebraicas. De aquí el aspecto simbólico que van adquiriendo las ciencias de la naturaleza;

el *análisis:* puede considerarse como una mayor generalización del álgebra y puede definirse como el conjunto de ciencias matemáticas que estudian las relaciones de dependencia entre las diversas magnitudes; concretamente comprende el *cálculo infinitesimal, teoría general de las funciones, teoría de los conjuntos* y *cálculo de probabilidades*.

La *teoría general de las funciones* estudia las leyes de relación entre los números, es decir, las leyes que determinan la dependencia de una cantidad cualquiera con relación a otra u otras cantidades, llamadas *variables*.

La *teoría de los conjuntos* se subdivide en dos grupos: la teoría de los conjuntos finitos (expresable por un número de la serie indefinida de los enteros, 1, 2, 3...) y la de los transfinitos (inexpresable por un número entero, por ejemplo, el conjunto mismo de los números enteros).

El *cálculo de probabilidades* se aplica en los casos en que intervienen causas o muy numerosas o muy complejas, siendo imposible conocerlas todas. Permite determinar el *grado de probabilidad de un suceso,* un hecho o un conjunto de hechos; es decir, estudia la relación del número de circunstancias favorables al hecho con el número total de hechos de un conjunto dado. Es la probabilidad estadística.

El *cálculo infinitesimal* (descubierto por Newton y Leibniz) es un progreso en el estudio de las funciones, por el cálculo del continuo por el número. Después del descubrimiento de la geometría analítica surgió la dificultad de que el número, al ser discontinuo, no podía expresar las variaciones continuas de una magnitud o de una curva, ya que cada número (cada cifra) representa un momento o un valor fijo de la curva o de la magnitud, pero no el *paso* de una posición o un valor a otro. El cálculo infinitesimal resuelve la cuestión suponiendo antes de nada acrecentamientos cuantitativos infinitamente pequeños (más pequeños que cualquier número dado) y a la vez acrecentamientos infinitesimales correlativos, de dos variables, funciones la una de la otra, y entre las cuales ya se observan relaciones fijas que permiten establecer las reglas por las cuales se pasa de diferencias infinitamente decrecientes (o diferenciales *dx, dy*) a relaciones de cantidades finitas.

324. *La matemática-ciencia de la figura.*—La constituyen: la *geometría* (ciencia de las figuras que se pueden trazar en el espacio), la *geometría analítica* (o aplicación del álgebra a la geometría), la *mecánica racional* (o estudio del movimiento en el espacio).

La *geometría.*—La ciencia de la figura es más concreta que la ciencia del número, y por eso la ha precedido. El origen de la geometría es empírico, entendida originariamente como *el empleo de procedimientos concretos para la medida de figuras determinadas.* Con Pitágoras y Euclides, las figuras se fueron estudiando en *sí mismas* y sus *propiedades generales,* y ese estudio motivó fórmulas de valor universal para todas las figuras de la misma especie, cualquiera que fuese su valor numérico, por ejemplo, la relación de la circunferencia al radio $C=2\pi R$, independientemente del valor numérico de R.

La *geometría analítica.*—Por la noción de *función,* la geometría analítica sustituye al estudio directo de las figuras geométricas por el cálculo de sus relaciones algebraicas. El descubrimiento es de Descartes, que sostuvo que todo problema de geometría podría ser reemplazado por un problema de números, susceptible de ser tratado en sí mismo. Lo que quiere decir que se puede obtener una concesión geométrica partiendo de una fórmula numérica generalizada, y, por lo tanto, es posible hacer corresponder una ecuación a toda figura y una figura a toda ecuación. De esta manera se crea una especie de *álgebra de la figura,* es decir, un sistema para poner en ecuación las coordenadas de una figura.

La *mecánica racional* es la aplicación del álgebra al movimiento en el espacio, es la reducción de la figura concreta de un movimiento a una expresión algebraica abstracta.

3. Origen

325. Gnoseológicamente nos interesa saber cuál es el origen del conocer matemático.

Aunque el conocer matemático tenga necesariamente un origen empírico o psicológico, el hecho elemental de que muchos primitivos y los niños se sirven de los dedos para contar, este origen explica poco el fundamento racional del conocer matemático. El concepto de *número* exige una larga elaboración en su abstracción y ha nacido en culturas muy desarrolladas, y no de una manera completa en todas (cf. Spengler). Sin embargo, no podemos separar el conocer matemático de la experiencia.

Las teorías innatas sostienen que las nociones matemáticas existen en el espíritu absolutamente *a priori,* antes de ninguna experiencia, ya que la naturaleza no nos ofrece jamás el *número,* sino únicamente unidades discretas, ni mucho menos *objetos geométricos,* como el punto matemático, la superficie sin espesor, recta y círculo perfectos, etc. Estas nociones, pues: o son innatas al espíritu (innatismo), o son conocidas por intuición en un mundo inteligible superior al puramente sensible (platonismo).

La verdad está en afirmar que los *objetos matemáticos* o del conocimiento matemático son producidos por el espíritu (entendimiento, mente) a partir de los datos de la experiencia. Porque experimentamos la existencia de cuerpos sólidos en la naturaleza, forjamos nosotros el conocer geométrico; y debido a la pluralidad de unidades en la naturaleza, llegamos a formar el concepto de *número.* La experiencia es suficientemente rica para hacer posible y aun facilitar la posterior elaboración abstractiva de la

mente: la unidad concreta de los individuos, las líneas rectas y curvas, los volúmenes..., se presentan al conocimiento sensible de una manera suficientemente regular para garantizar la operación del espíritu. La noción de *espacio homogéneo,* fraguada en nuestra imaginación, ofrece un campo uniforme en el que se pueden construir las figuras geométricas combinando líneas y superficies. Así, pues, se trata de una elaboración del espíritu a partir de los datos de la experiencia o del conocimiento del *sensible común* y *propio.* Una elaboración que no consiste en una corrección de datos de la experiencia, según los modelos innatos en el espíritu (Platón), sino en una operación por la que volúmenes, líneas y superficies se consideran en sí mismas, separadas de los cuerpos reales en que se hallan, y consideradas como puras esencias, de donde nace su perfección formal. Como se ve, la formación del conocer matemático o de las nociones matemáticas no es sino un caso particular del poder de abstracción del espíritu humano.

326. Modernamente, B. Russell ha querido definir el conocer matemático como un *conocer axiomático,* según el cual no se daría en él otro objeto que *las relaciones lógicas puramente formales,* sin poder conocer su verdad. Así, el conocer matemático quedaría reducido a simples teorías convencionales o axiomáticas, sin relación ninguna a la objetividad o al objeto; sería un simple conglomerado de signos arbitrarios y de términos de significación plenamente simbólica y convencional (Russell, Hilbert...). Semejante concepción olvida el papel de la intuición en la formación de las nociones matemáticas, papel absolutamente necesario para poder formar un concepto matemático. No se trata de una intuición platónica de lo inteligible puro, sino que se trata de una imaginación más elemental y que podemos definir como *una forma de abstracción de la imaginación,* que abstrae la cantidad de las cualidades sensibles que sostiene, y así forma el mundo de la cantidad pura. La Escolástica llamó a esta abstracción una *abstracción de segundo grado,* coincidiendo con lo que Leibniz llamó *lógica de la imaginación.*

Históricamente podemos decir que hasta muy avanzado el siglo XIX, filósofos y matemáticos coincidían en afirmar que las nociones matemáticas procedían de los datos de la sensibilidad tanto interna como externa, y muy concretamente de la imaginación-fantasía. Pero la dificultad venía de lejos, ya que Platón, por su doctrina sobre la sensación, tenía que recurrir a la *reminiscencia.* Aristóteles sostenía que la matemática era una abstracción de lo sensible (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως), y los principios matemáticos, de la inducción. Kant se atiene a una forma subjetiva de la sensibilidad externa, pero admite una intuición (de la fantasía, no del entendimiento) para explicar el origen del conocimiento geométrico. El empirismo reduce ese origen a los puros datos sensibles, pero niega a la matemática toda certeza absoluta y toda necesidad apodíctica. En el momento actual la gnoseología matemática está fluctuante y sigue una línea entre pragmatista y positivista: no estudia los principios, sino que busca resultados.

327. El problema gnoseológico es serio; en realidad se trata de dos problemas: si los datos sensibles son *contingentes,* ¿de dónde proviene la *necesidad* matemática?

a) En *geometría,* los datos sensibles no son *exactos,* por ejemplo, los datos de la intuición imaginativa sobre el *continuo.* Es evidente que los fallos sensoriales son múltiples. ¿Por qué, pues, procede la geometría de una manera exacta y absoluta?

b) En la *aritmética* no existen esos fallos, y, por lo tanto, se presenta con exigencias absolutas de exactitud.

Kant no abordó el problema; entre los epistemólogos no hay una línea definida. Los que más se acercan a la cuestión, afirman que la matemática pura es una *creación de la mente humana,* con lo que eliminan el problema y no resuelven la cuestión de los orígenes. Tampoco explican cómo se aplica esa *creación* al orden real. Ya es conocida la posición de Einstein: ve la dificultad, y sostiene que "las tesis matemáticas", cuando se aplican a la realidad, no son ciertas; si son ciertas, es que no miran a la realidad. En el momento actual gnoseológico está sin resolver de una manera definitiva el problema del choque entre la inexactitud de los sentidos y la exactitud del entendimiento. Creemos que la solución está en la abstracción aristotélica.

4. La demostración matemática

328. El conocer matemático es un conocer científico, es *ciencia,* y, por lo tanto, ha de buscar la razón de las relaciones entre las magnitudes, sin que baste la constatación empírica de algunas de esas relaciones.

Ha de existir, por lo tanto, el medio gnoseológico de esa ciencia, y es la *demostración matemática* la que, procediendo de *principios* necesarios, nos lleve a conclusiones *necesarias;* de esa manera la demostración matemática queda dentro del esquema metodológico de toda demostración científica.

La demostración matemática tiene por objeto las relaciones matemáticas entre magnitudes. Pero nótese que las relaciones matemáticas no son relaciones de *inclusión,* sino de *igualdad* o *equivalencia* (aritmética, álgebra) y de *posición,* como paralelismo, perpendicularidad, etc. (geometría). La demostración matemática consiste en la sustitución de una magnitud por otra, por todos los medios matemáticos posibles hasta poder definir el tipo de relación que existe entre dos magnitudes, y se funda radicalmente o en el principio de *identidad comparada* o en el de *discrepancia.* Este mecanismo interno se da en todos los órdenes de la matemática. Pero, asimismo, el saber matemático se funda en el *análisis* y en la *síntesis.* El proceso analítico es el que va de una proposición compleja a una proposición más simple que, al aparecer evidente, garantiza la verdad de la primera; es el método de la *solución de problemas.* El proceso sintético, por el contrario, parte de verdades generales (axiomas o proposiciones ya demostradas), y llega, por consecuencia matemática, a proposiciones más complejas; es el método empleado en la *demostración de teoremas.* Se da también en matemática la demostración indirecta de *reducción al absurdo,* es decir, la demostración fundada en el supuesto de que es verdadera la proposición contradictoria de la que se trata de demostrar, y deducir de ese supuesto una o varias consecuencias absurdas.

Mas, gnoseológicamente, es importante definir los *principios* de la demostración matemática, que podemos reducir a tres: *definiciones, axiomas* y *postulados.*

329. a) *Definiciones.*—En toda ciencia la definición es gnoseológicamente necesaria. En la ciencia matemática son necesarias tanto las definiciones *esenciales* como las *genéticas,* con la diferencia que mientras las *esenciales* (p.ej., la circunferencia es una figura cuyos puntos se hallan a igual distancia de otro llamado centro) son secundarias y derivadas, las *genéticas* (p.ej., la esfera es un volumen engendrado por un semicírculo que gira en torno a su diámetro) son las fundamentales, ya que descubren y construyen el *objeto matemático;* las definiciones genéticas son las que especifican el saber matemático.

La definición expresa siempre una naturaleza o esencia numérica o geométrica. A veces es denominada *a priori* en el sentido de que es universal e independiente de cualquier forma concreta que pueda tener en la imaginación o en la experiencia.

b) *Axiomas.*—Son principios evidentes por aplicación directa del principio de identidad a la cantidad. La esencia gnoseológica del axioma es compleja. El axioma es una verdad puramente *formal,* de la que nos es imposible deducir una consecuencia como se deduce de una definición. En realidad, los axiomas, en cuanto son aplicaciones inmediatas del principio de identidad al orden de la cantidad, es decir, en cuanto formulan las leyes más generales del ser cuantitativo en cuanto tal, se hallan implicados en todo razonamiento matemático. Pero los axiomas *no son gnoseológicamente fecundos;* por eso dijimos que son *puramente formales.* Necesitan, por lo tanto, una materia determinada de aplicación, de la misma manera que una medida en tanto es útil y fecunda en cuanto es aplicada a operaciones concretas. El axioma es una medida universal del ser cuantificado.

d) *Postulados.*—Constituyen un problema gnoseológico bastante complejo. Un *postulado* es una proposición que se *pide,* aunque no se presente ni como evidente ni como demostrable. El matemático pide *(postula)* provisionalmente, en espera de que eso que postula quede justificado por la misma estructura de la ciencia que lo utiliza. Un ejemplo clásico es el famoso postulado de Euclides: por un punto exterior a una recta no puede pasar más que una sola paralela; en mecánica, el principio de inercia, etc.

330. Pero ¿cuál es la naturaleza gnoseológica del postulado? Se ha discutido largamente.

Kant reduce los postulados a formas absolutamente *a priori,* no solamente independientes de toda experiencia, sino necesarios para la constitución gnoseológica de la misma. H. Poincaré, llevado de su pragmatismo matemático, reduce los postulados a simples *convencionalismos de comodidad.* La matemática ni es verdadera ni falsa; solamente ha de ser útil y cómoda. No es que los postulados hayan de ser arbitrarios; han de ser sencillos y cómodos de aplicar a la objetividad. La geometría euclidiana es sencilla y cómoda por su fácil aplicación a los sólidos de la experiencia.

Parece que las geometrías no euclídeas reducen los postulados a simples convencionalismos arbitrarios, de carácter pura y estrictamente *formal* y nunca generalizables. Sería una especie de *convencionalismo inicial,* puramente formal, una especie de *definición disfrazada* (H. Poincaré).

Creemos que en recta Gnoseología los *postulados* hay que relacionarlos necesariamente con la experiencia, al menos con una ex-

periencia gnoseológicamente suficiente. Por eso los postulados son sugeridos por la experiencia como *hipótesis* generales. No son hipótesis que se verifiquen directamente, sino sólo indirectamente, por las consecuencias que ellas mismas implican. De hecho, los postulados, esas hipótesis postuladas, encierran una cierta necesidad, por su relación con las esencias geométricas a las que se aplican; pero esa necesidad sigue siendo hipotética hasta que surja la evidencia por la fuerza lógica o práctica de los postulados.

5. La deducción matemática

331. Se ha discutido ampliamente sobre si la deducción matemática se distingue esencialmente de la deducción silogística. Los que lo afirman, como Globot *(Traité de Logique)*, Lachelier *(Études sur le syllogisme)*, se fundan en que las relaciones de las magnitudes matemáticas son de *igualdad* y no de *inclusión*. Mas si se tiene presente que la deducción silogística no se limita exclusivamente a las relaciones de inclusión, sino que abarca toda clase de relaciones *necesarias*, parece que no se da tal distinción, reduciendo la cuestión a simples modalidades diferentes de la deducción racional.

Otra cuestión de la gnoseología matemática es la de si existe una específica *inducción* matemática. H. Poincaré *(La Science et l'Hypothèse)* sostiene que, por la fuerza *creadora* de las matemáticas, hay que admitir un tipo específico de inducción. La cuestión no encierra gran trascendencia gnoseológica. Parece que lo que Poincaré llama *inducción* no es sino un tipo de silogismo deductivo consistente en la aplicación indefinida de una propiedad verificada en un caso dado de una construcción numérica a otros números construidos de la misma manera. Por ejemplo: lo que es verdadero de n, también lo es de $n + 1$; es así que una determinada propiedad es verdadera de n, luego también lo es de $n + 1$.

Más difícil es la cuestión de la estabilidad gnoseológica del saber matemático. Spengler *(La decadencia de Occidente* I parte, c.1: "El sentido de los números") ha planteado el problema del relativismo gnoseológico matemático: *cada cultura tiene su matemática y su número.* El problema se reafirma en las geometrías no euclídeas. Pero habría que distinguir entre lo *real* y lo *simbólico* en matemática y también una sana distinción entre lo que es un auténtico *relativismo* y un aceptable *relacionismo,* del que hablamos en otra parte.

332. *La matematización de las ciencias.*—Parece indudable que la matemática suministra a las ciencias de la naturaleza un lenguaje cómodo y un instrumento de trabajo práctico y fecundo. Gracias al lenguaje matemático, las ciencias se expresan sin vaguedades y con una enorme precisión. La razón gnoseológica está en que las ciencias se esfuerzan en reducir los fenómenos cualitativos del universo a una expresión cuantitativa y, por lo tanto, no buscan el definir los fenómenos en sí mismos, sino en sus modos de acción y en sus relaciones mutuas. De esta manera la expresión numérica se ha convertido en la expresión natural de las ciencias que ya se expresan en fórmulas de *función matemática.* Este sistema de lenguaje científico-matemático, de hecho, se ha manifestado extraordinariamente fecundo, ya que la comparación de las fórmulas de expresión, muy diferentes entre sí, permite con frecuencia descubrir analogías imposibles de conocer en la observación y justifica generalizaciones científicamente muy fecundas. (H. Poincaré).

Sin embargo, ya Descartes avisaba de los límites de la matemática en las ciencias, al afirmar la existencia de lo *real no matematizable,* con frecuencia ni indirectamente. Señalamos como realidad no matematizable los hechos de naturaleza *espiritual* rebeldes a toda medida; las ciencias *morales* sólo y muy externamente admiten una mensurabilidad puramente estadística; los fenómenos *biológicos,* imposibles para la expresión matemática en su esencia, aunque admitan la expresión matemática en algunos análisis físico-químicos que no explican el fenómeno biológico.

Bibliografía

L. Brunschvig, *Les étapes de la philosophie mathématique;* B. Russell, *Introduction a la philosophie mathématique;* P. Boutroux, *Les principes de l'analyse mathématique;* R. Le Masson, *Philosophie des nombres* (París 1932); H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse;* Bioche, *Histoire des mathématiques;* Gonseth, *Les fondaments des mathématiques;* E. Goblot, *Traité de Logique;* Id., *Le système des sciences;* P. Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiques;* H. Reymond, *Logique et Mathématique.* Cf. Santo Tomás, *In II Phys.* lect.3; *S. Th.* I q.40 a.3; P. Hoenen, *De noëtica geometriae* (Roma 1954).

C) *Gnoseología del conocer matemático*

333. Acabamos de indicar los puntos fundamentales de una gnoseología del conocer matemático, pero es necesario definir claramente las líneas esenciales de la misma.

Partimos del hecho de que el conocer matemático, en su reducción suprema gnoseológica, se mueve sobre dos guías básicas: el conocer *aritmético* y el conocer *geométrico,* que, como ciencia, se componen de juicios de uno y otro orden, *juicios del número* y *juicios de la extensión.* El problema gnoseológico plantea la cuestión del valor de semejantes juicios.

Ya vimos anteriormente el origen del conocer matemático, mas en ese origen se descubre una dificultad profunda, porque es precisamente el origen del saber matemático el que suscita un serio problema. Kant lo vio y lo universalizó a todo el conocimiento científico.

Hasta mediados del siglo XIX, matemáticos y filósofos coincidían en que las nociones matemáticas procedían de los datos de la sensibilidad, tanto externa como interna (imaginación-fantasía). La problemática surge en las explicaciones posteriores.

Es un hecho universal y humano el que a los juicios matemáticos se les conceda absolutamente *necesidad* y *exactitud;* pero ¿cómo se justifican esas dos dimensiones gnoseológicas de tales juicios? La razón del problema está clara: los datos sensibles son *contingentes.* ¿De dónde, pues, proceden la *exactitud* y la *necesidad* matemáticas?

Se dan dos problemas: el de la *necesidad* y el de la *exactitud,* pero de diverso planteamiento.

En los juicios *aritméticos,* los datos sensitivos son exactos, y, por lo tanto, la aritmética no plantea el problema de la exactitud, sino el de la necesidad: ¿por qué los juicios aritméticos son necesarios?

En los juicios *geométricos,* los datos sensitivos son inexactos: ¿de dónde proviene la necesidad y la exactitud en tales juicios?

Los epistemólogos modernos se acogen a la "insolubilidad" del problema, afirmando que la matemática ni es necesaria ni es exacta; es simplemente *aproximativa.* Salirse de este concepto aproximativo, para afirmarse en la exactitud de la matemática euclidiana y en su necesidad, es admitir una utopía (Study). El pragmatismo matemático habla exclusivamente de la *utilidad* del saber matemático: una geometría no es cierta, es simplemente útil y, por lo tanto, variable (Poincaré). Para los positivistas lógicos, la ciencia matemática no pasa de una "simbólica convencional" (Russell, Hilbert) o de un "saber axiomático" que atiende exclusivamente a las relaciones lógico-formales. No pocos, ante la dificultad y la supresión arbitraria del problema, se acogen a la que llaman "matemática pura"; pero entonces ¿cómo se aplica *esa* matemática al orden *real?* Einstein se atiene a un puro empirismo, y afirma que cuando las tesis matemáticas se aplican a la realidad, *no son ciertas.* A través de la afirmación de Einstein queda patente que la dificultad y el problema surgen en *el choque de la inexactitud de los sentidos con la exactitud del entendimiento.*

Platón halló seria dificultad ante el problema; dada su teoría sobre la sensación, carecía de base gnoseológica para fundamentar el saber matemático, y por eso se vio obligado a recurrir a la *reminiscencia.*

334. *Solución de Aristóteles.*—Según la mentalidad moderna, la geometría es una inmensa sistemática hipotético-deductiva, fundada en una serie de axiomas condicionales. En ella no se buscan ni un valor ni un dato sensitivo; tampoco se busca el sentido de los axiomas; lo único que se busca es la no contradicción en los procesos.

Aristóteles parte de una posición epistemológica diametralmente opuesta. En su teoría de la ciencia-tipo, o ciencia demostrativa, tiene ante los ojos la ciencia matemática, particularmente la geométrica *propter certissimum modum demonstrationis,* dice Santo Tomás, y que, además, ya en su tiempo era el conocer científico que ofrecía un cuerpo sistemático. Distingue el Estagirita entre las *proposiciones-principio* de las ciencias ἀξιώματα (axiomas, *dignitates,* conceptos *espontáneos* de la mente y, por lo tanto, comunes) y las proposiciones que o son ὑποθέσεις (suposiciones o hipótesis), o son αἰτήματα (postulados). Los *axiomas* son evidentes a cualquiera, no así las *hipótesis* y *postulados.*

Indudablemente, la matemática empieza en el dato sensible, pero él solo no basta. Tampoco basta el enriquecimiento del dato sensitivo por la imaginación o la *intuición imaginativa,* ya que ésta, al reflejar en su singularidad la realidad percibida e imaginada, carece de una verdadera dimensión gnoseológica y, por lo tanto, no puede formular juicios matemáticos. Es, pues, necesario el apoyo de la *metafísica noética,* que por la *intuición intelectual* construye una verdadera ciencia del número y de la *extensión,* tanto en su exactitud como en su necesidad.

Ciertamente, las nociones matemáticas se originan en la sensibilidad externa y en la imaginación. Pero es necesaria una *abstracción* tanto para formar las *nociones* como para formular los

principios (Aristóteles); y no, como dijimos, una abstracción sensitiva, sino una abstracción intelectual, que universaliza el dato y lo prepara noéticamente para el juicio científico (cf. P. HOENEN, *De origine primorum principiorum scientiae:* Gregorianum 14 [1933] 153...; O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*). Veremos en su lugar cómo Kant no puede explicar la necesidad de los juicios matemáticos con sola una forma *a priori* de la sensibilidad, además de partir de una afirmación no probada, a saber: que todos los juicios matemáticos son sintéticos.

D) *Juicios matemáticos*

335. Los juicios matemáticos, aritméticos y geométricos encierran un doble problema fundamental: el de su *necesidad* y el de su *exactitud.* Precisando más, diremos que:

en los juicios *aritméticos* no parece que se dé un verdadero problema de *exactitud,* ya que por los sentidos se pueda saber *exactamente* si se dan *tres* y *dos* objetos; sólo queda el problema de la *necesidad* de tales juicios;

en los juicios *geométricos* se dan tanto el problema de la *exactitud* como el de la *necesidad.* Es claro que los datos de los sentidos no son *exactos* y se mueven cognoscitivamente dentro de un impreciso *límite de exactitud,* infranqueable por los sentidos.

Dentro de las teorías empiristas, ambos problemas son insolubles, y se recurre al pragmatismo, al puro simbolismo, al condicionalismo hipotético, o sencillamente se niega toda certeza y toda verdad a los juicios matemáticos.

Sin embargo, una verdadera Gnoseología no puede admitir tales posiciones negativas.

a) *Problema de la necesidad.*—La razón gnoseológica del agnosticismo noético matemático está en admitir que los juicios matemáticos son *sintéticos,* siguiendo la tesis de Kant. Sostiene Kant que en el juicio $7+5=12$ se da una *síntesis* mental, y de ninguna manera un *análisis,* porque en el sujeto $(7 + 5)$ se da el concepto de *suma,* pero no el concepto "12".

336. *Todos los juicios matemáticos son analíticos.*—Kant juega con un grave equívoco, porque una cosa es el concepto de *igualdad* y otra el concepto de *número.* En el concepto de *suma* $(7 + 5)$ se encuentra con toda certeza el concepto de *número* "12", no sólo virtual, sino formalmente. El ejemplo de Kant y todo juicio matemático es un *juicio por identidad* y no un juicio por *igualdad real;* por ejemplo, *Sócrates es filósofo.* Por lo tanto, en los juicios matemáticos se da una igualdad de *identidad,* y aunque se conceda a Kant que en la suma $7 + 5$ no se da igualdad formal con "12", siempre se da una igualdad virtual, y siempre se da una *identidad matemática* y, por lo tanto, un verdadero análisis mental, como aparece en:

$$7 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 12$$

Lo que puede expresarse de esta manera: *las partes que componen un todo y el mismo todo son idénticos.*

Leibniz sostenía esta fundamental analiticidad de los juicios matemáticos y la demostraba por la *inducción matemática:*

$2 + 2 = 4;$
2 y $2 = 2$ y 1 y $1;$
2 y 1 y $1 = 3$ y $1;$
3 y $1 = 4 \therefore 2 + 2 = 4$

337. b) *Problema de la exactitud.*—Como dijimos, se centra en los juicios geométricos por la inexactitud de los datos de la sensación. Porque la sensación da siempre datos *contingentes,* no puede fundamentar un juicio necesario y, mucho menos, exacto. Por eso los juicios matemáticos son *sintéticos "a priori"* (Kant).

Los juicios matemático-geométricos no son empíricos. La sensación humana gnoseológica tampoco lo es; la experiencia sensitiva siempre tiene una intrínseca colaboración del entendimiento. Por lo tanto, la solución la dio Aristóteles al admitir el origen de los juicios matemáticos en el sentido, pero poniendo la consumación gnoseológica en la *intuición intelectual* (n.334: doctrina de Aristóteles). Kant, al negar al entendimiento toda intuición, se negaba la posibilidad de explicar tales juicios; los intuicionismos puramente empíricos e imaginación pura carecen de la misma posibilidad. La mente *abstrae* el dato, lo limpia de las imperfecciones de la sensibilidad, y formula sobre un dato intelectual el juicio. Así, en la sensación por el *límite de exactitud* no podré percibir el *quantum,* pero mi entendimiento sí lo percibe, y sobre esa percepción intelectual formula un juicio matemático-geométrico; de la misma manera, mi intuición intelectual percibe con toda claridad el *punto* y la *recta,* objetos imposibles para la sensación, y

sobre esa percepción formula juicios matemáticamente exactos, y sobre ellos crea la *ciencia del ente extenso en cuanto tal,* es decir, la Geometría.

338. *Juicios matemáticos y juicios físicos.*—Conviene tener muy presente la diferencia entre estas dos clases de juicios. Como principio general gnoseológico diremos que los juicios *físicos* son *conclusiones de nexo material,* en estos juicios *concluimos;* en cambio, los juicios *matemáticos* son *conclusiones de nexo formal* en las que no concluimos, sino que *intuimos.*

En un juicio físico enunciamos una *ley física,* y su fundamento gnoseológico está en una repetida experiencia inductivamente realizada y depurada. El nexo entre el sujeto y el predicado no se percibe intuitivamente, sino que se concluye inductivamente; por ejemplo, *un cuerpo recalentado se dilata.* Pero ¿expresa el juicio físico una *necesidad* de la naturaleza? En el caso de que así sea, en el juicio matemático *entendemos (intelligimus)* inmediatamente la *necesidad del predicado;* en el juicio físico, no; en el primero, conocemos inmediatamente el nexo necesario; en el segundo, no, y tenemos que *comprobar.* De otra manera: en los juicios matemáticos, el entendimiento *trasciende* el sentido; en los juicios físicos, el entendimiento *repite* los datos de los sentidos, y de esa repetición induce una conclusión no inmediata.

Los empirismos olvidaron esta distinción entre ambas clases de juicios, que consiste esencialmente en que en la física no se da la intuición de la naturaleza necesaria del nexo, cosa que en la matemática es patente. Se podrá objetar que Kant recurre a la sensibilidad como origen de todo conocimiento científico; sin embargo, hay que notar que el elemento sensitivo original kantiano es *irracional,* y no puede admitirse como elemento formal gnoseológico.

CAPÍTULO XIX

SOBRE LA INDUCCION

SUMARIO: A) La noción de inducción.—B) El problema de la inducción científica.—C) Estructura y principios de la inducción.—D) Los problemas de la inducción: 1. La certeza de la inducción. 2. Casualidad e indeterminación.—E) Las ciencias de la naturaleza.

339. El problema de la inducción ocupa el puesto central en la Epistemología, y su dificultad gnoseológica es grave. Esa dificultad proviene tanto de la naturaleza intrínseca de la inducción misma, en su mecanismo lógico-gnoseológico, como de los *aprioris* con que se acercan a ella los científicos, interpretándola según determinados supuestos sistemáticos.

Cuando hablamos de *inducción* no nos referimos a una experiencia sensible simplemente; nos referimos a la experiencia como origen gnoseológico de la ciencia. Sin embargo, la inducción nace de la experiencia y es una sistematización metodológica de la experiencia. Y aquí empieza a perfilarse el problema gnoseológico.

Realmente, la experiencia, el saber concreto y singular, está restringida temporal y localmente a la parte de espacio asequible a nuestros sentidos y a un tiempo limitado de nuestra vida, concretamente hasta el momento actual; *del futuro no tenemos experiencia.* Sin embargo, la vida humana necesita imperativamente una *cierta experiencia del futuro,* un verdadero conocimiento de lo ni especial ni temporalmente acaecido; y esto tanto en el conocimiento común como en el científico, ya que ambos tienen la misma estructura gnoseológica: ¿es posible ese conocimiento *experimental del futuro,* y en tal grado que sirva de fundamento para el saber científico?

Precisando más, diremos que la experiencia se agota en sí misma, es un acto singular y concreto, y como tal no puede extenderse más allá de sus límites concretos espacio-temporales; luego de la experiencia ha de brotar algo en que se apoya el conocimiento para proyectarse en el futuro ¿Es ese algo la ley que nos garantiza una regularidad inmutable en los procesos de la naturaleza no libre? En ese caso, el futuro obedece a esa ley

conocida en la experiencia presente; la inducción sería la sistematización de la experiencia para descubrir una ley que nos garantice el conocimiento del evento natural futuro. Esa sistematización o metodología y ese conocimiento de los eventos naturales futuros constituyen la raíz del saber científico.

Y así podemos plantear la pregunta siguiente: ¿es posible una certeza gnoseológica sobre un futuro experimentable, ya natural, ya científico, apoyándonos en la experiencia presente, singular y concreta? ¿En qué se funda y cómo se justifica esa posibilidad gnoseológica? Aquí está condensado todo el problema de la inducción, problema justificadísimo, ya que las modernas leyes científicas pretenden, y en parte lo han conseguido, apartar nuestro entendimiento del determinismo de la naturaleza no libre, orientándolo hacia un mundo en el que el azar desempeña un papel definitivo. De no poder justificarse esa *certeza experimental futura,* nos hallaremos sumergidos en un mundo de efectos y realidades impredecibles, un mundo gnoseológicamente absurdo.

340. Podemos sintetizar la gnoseología de la inducción, relacionada principalmente con la nueva física, en las siguientes afirmaciones:

1. La inducción, por la que de una experiencia singular se infiere una ley universal, ha de fundarse necesariamente en un principio *a priori* evidente para justificar la universalización de la ley.
2. El *principio de causalidad física,* o del determinismo de la naturaleza, no puede admitirse como un principio de inducción en los casos de la microfísica por la indeterminación que parece inevitable en la observación.
3. En los casos de la macrofísica en los que la identidad de los fenómenos no prueba la estricta identidad de las causas reales, el *principio de causalidad física* tiene un valor aproximativo y no parece ser fundamento de una verdadera inducción.
4. Por lo tanto, la inducción parece que necesariamente ha de fundarse en el *principio de causalidad metafísica,* como explicación suficiente de la regularidad observada.
5. Esta inducción puede en algunos casos rebasar la probabilidad y llegar a una verdadera certeza, que no puede llamarse absoluta, sino solamente hipotética, y que en el orden físico puede llamarse *física,* y en el orden moral puede llamarse *moral.*

En estas afirmaciones sintetizamos toda la problemática de la inducción y su dificultad en el plano gnoseológico; pero es necesario detenernos en su estructura interna, ya que se trata del *medium inventionis* del conocimiento científico.

A) *La noción de inducción*

341. Hemos de precisar el sentido exacto del término *inducción* para poder abordar su valor gnoseológico:

a) En un sentido *corriente* y *común* (vulgar), por *inducción* se entiende una *conjetura,* una *suposición,* etc.;

en un sentido *técnico* de ningún interés gnoseológico, por ejemplo, la inducción magnética, el inducido mecánico, etc.

b) *Filosóficamente,* la *inducción* (ἐπαγογή), *conducir, llevar,* es un complejo proceso gnoseológico que va de lo singular de la experiencia a lo universal del entendimiento; es la formación de un concepto por los datos de la experiencia. En términos lógicos, la inducción es una inferencia de proposiciones universales, con relación a las causas, a las leyes, a la naturaleza de un fenómeno, partiendo de casos particulares de experiencia; por ejemplo, la conclusión general acerca de las propiedades medicinales de una sustancia por la experiencia de la misma [1].

Podemos distinguir tres modos generales de *inducción* en este plano filosófico:

la *inducción no estricta (sensus latus),* que es un proceso por el que *partiendo de una experiencia* llegamos al conocimiento de algo desconocido; es la afirmación de un hecho particular por la acumulación de indicios; por ejemplo, las inducciones cosmográficas, geológicas, históricas, paleontológicas, policíacas... Lalande la llama *inducción reconstructiva,* que yendo de lo *particular a lo particular* no rebasa una simple *convergencia de probabilidades,* sin llegar nunca a la certeza; gnoseológicamente no tiene problema;

la *inducción completa,* que tiene un valor lógico absoluto por la total equivalencia de las premisas y las conclusiones, se reduce a una generalización de la experiencia, sin una estricta problemática gnoseológica;

la *inducción estricta,* científica o incompleta, por la que des-

[1] Por extensión también hablamos de *inducción* aun cuando el fenómeno de experiencia no admita multiplicidad alguna, como, por ejemplo, en el caso del movimiento rotatorio de la tierra; en ese caso, por *inducción* entendemos el conjunto de métodos para averiguar la causa de dicho fenómeno.

de la singularidad de la experiencia limitada y concreta llegamos a lo universal del entendimiento en conclusiones válidas absolutamente en los casos no sometidos a la experiencia. Aristóteles afirmaba que esta inducción tiene como fin conducir a la mente a la formación de los principios del silogismo. Es aquí donde rigurosamente se plantea un delicado problema gnoseológico que afecta a la misma esencia del conocer científico y de la posibilidad de la ciencia.

342. *Nota histórica.*—Sin desconocer la *inducción,* Aristóteles se dedicó exclusivamente a la *deducción;* su *Organon* es esencialmente deductivo, por un rastro de la posición platónica sobre la inseguridad de la sensación. Dentro de la oscuridad de su exposición, parece que Aristóteles dio gran valor a la inducción *completa,* negándoselo a la *incompleta.* Mas, en general, reconoce la dificultad de los métodos inductivos por la inseguridad de la sensación frente a la solidez y claridad de los actos del conocimiento [2].

Como quiera que sea, en el Estagirita están ya todos los elementos formales de la inducción científica. Boecio recogió la definición de Aristóteles, y lo mismo hace el gran experimentalista San Alberto Magno, aunque parece afirmar que la fuerza probatoria de la inducción proviene de su reducción al silogismo. Pedro Hispano *(Summa logica* 5) nos da una definición precisa de la inducción: *a singularibus sufficienter enumeratis ad universale progressio.* Santo Tomás habla ya directamente de la inducción incompleta y se apoya, para su valoración gnoseológica, en el *experimentum (In I Met.* lect.1; *Analyt. Post.* II lect.20; *Analyt. Post.* II 1.4, n.4; I lect.1,3,8).

343. Por eso creemos que la novedad de Bacon es muy relativa, aunque estructuró plenamente la inducción como medio de investigación científica, como el único medio de llegar a la ciencia *(spes unica est in inductione vera,* dice en *Nov. Org.* I af.14).

Inducción verdadera no es la simple enumeración o acumulación de experiencias singulares, sino una *enumeración controlada gnoseológicamente (enumeratio per exclusiones et reiectiones),* para llegar a conclusiones afirmativas, después de cuantas negativas sean necesarias. Bacon habla siempre de la incompleta, mas no discutió, dándolo por indiscutible, su valor gnoseológico.

Galileo sólo admite la inducción incompleta como la válida para la ciencia. Stuart Mill teoriza ampliamente sobre la gnoseo-

[2] Según Aristóteles, la inducción muestra, no demuestra, y es menos convincente que el silogismo *(Analyt. Post.* II 5); sin embargo, la experiencia repetida se hace presente al entendimiento el universal en ella encerrado (ibid., I 31; II 5). Tampoco formuló con precisión la inducción *incompleta,* aunque la conocía *(Top.* I 2; *Analyt. Post.* I 13,81a44; *Analyt. Pri.* II 23,68b13). La inducción incompleta aristotélica coincide plenamente con la científica baconiana; pero mientras Bacon atendía casi exclusivamente en su *Novum organum* a la inducción, Aristóteles la dejó sin tratamiento, ni sistemático ni gnoseológico.

logía de la inducción *(System of Logic* III c.2) y nos da toda la mecánica del control gnoseológico de la experiencia para que sea base aceptable de una conclusión inductiva [3].

En todo este problema, el radical de una verdadera Epistemología, sólo hablamos de la *inducción incompleta.*

B) *El problema de la inducción científica*

344. El problema de la inducción puede considerarse desde dos puntos de vista: el *gnoseológico* y el *lógico:*

problema gnoseológico: proceso del conocer humano desde el dato concreto sensible al concepto universal. Es el problema general del origen del concepto en su necesidad y su universalidad;

problema lógico: la inferencia de una proposición universal de una experiencia particular, porque se da una conclusión que excede universalmente la extensión de una premisa singular: *latius hos quam praemissae conclusio non vult.*

Ambos problemas están íntimamente unidos, y el problema lógico queda en la entraña misma del gnoseológico. El problema, pues, es evidente:

¿cómo es posible lógica y gnoseológicamente que surja un juicio *universal,* objetivamente válido, partiendo de una experiencia que, por muy repetida que sea, siempre es singular y sensitiva? ¿Cómo una *ley de la naturaleza* puede presentarse como necesaria y universal partiendo de la contingencia de la sensación? En otros términos: ¿cómo se justifica el paso gnoseológico de la *quaestio facti* a la *quaestio iuris?*

Las teorías de la inducción

345. *a)* El escepticismo niega toda posibilidad de una certeza inductiva, arguyendo de la manera siguiente: o la inducción pretende concluir de *todos* los casos particulares, lo que es imposible; o sólo de *algunos,* y entonces carece de universalidad en sus conclusiones. Luego no se dan más que *probabilidades inductivas* (Jevons, Goblot, Bolzano, Hamilton, Windelband y, en general, los empirismos: Hume y Kant, que admiten la necesidad de la experiencia, pero proveniente de un *apriori).*

b) Esta posición probabilista invade toda la Gnoseología mo-

[3] De Alejandro, J. M., *Crítica* p.267 n.392. Stuart Mill imaginó las famosas *tablas metodológicas* de la experimentación científica: *concordancia, diferencia, variación* y *residuos.* Estas *tablas* no pueden rechazarse, pero ellas solas son totalmente insuficientes para fundamentar una rigurosa certeza inductiva (l.c., p.267 n.393).

derna. La inducción *axiomática* (Kolmogorov, Doow), la *frecuentista* (Von Mises), la *intuicionística* (Koopman), la *subjetivística* (De Finetti), no son sino diversas fórmulas del probabilismo inductivo. De ahí que la ciencia nada explica con certeza (P. Duhem), y las llamadas *leyes* son simples relaciones simbólicas, relativas, mudables y aproximativas. La misma actitud sigue H. Poincaré, para quien la ciencia no es más que un *modo de expresión* de los hechos, la matemática es esencialmente provisional y relativa, y las *leyes* no pasan de aproximaciones variables en cada caso y en cada sistema.

M. Dorolle admite que la inducción científica se funda en dos principios filosóficos: *determinismo* y *uniformidad:* donde se den, se dará el hecho, mas tales principios jamás podrán justificarse; son puros *postulados*.

Dorolle descubre dos series de problemas en la inducción: el *filosófico,* o la marcha del pensamiento hacia la idea y el tipo, y el *lógico,* o la generalización o la constancia del tipo.

El *filosófico:* ¿qué garantiza la posibilidad de inducir las leyes; cuáles son los principios que garantizan la inducción científica; cómo se justifican esos principios? Es el problema de los gnoseólogos.

El *lógico:* lo constituye el problema de los métodos, del mecanismo lógico, de los procedimientos para establecer las relaciones o conceptos. Este es el único problema que interesa al científico.

Sin embargo, aunque hay que distinguir entre ambos problemas, ambos están indisolublemente unidos.

346. *c)* Ultimamente, la discusión sobre la inducción ha sido replanteada agudamente por G. H. von Wright en su obra *The logical problem of induction* (Oxford 1957), siguiendo la tesis de Hume [4].

Según Wright, la inducción implica una insoluble contradicción interna y, además, es imposible hallar criterios que garanticen su verdad, por ser la proposición inductiva estrictamente sintética; por lo tanto, no tenemos ninguna razón que justifica la unión causal entre A como antecedente y B como consiguiente.

1. Por la inducción pasamos del *hecho a la ley;* y es claro que la conclusión excede las posibilidades lógicas de las premisas; es demasiado sacra una *ley universal* de un *hecho singular.*

[4] *Inquiry concerning Human Understanding* IV 2.

2. La *ley física* (concepción actual galileana) expresa una *relación de medidas,* una pura *función* (la velocidad de la caída libre de un cuerpo no es función, como creía Aristóteles, del peso del cuerpo, sino *función del tiempo:* los espacios recorridos desde el origen del movimiento en tiempos diversos son proporcionales a los cuadrados de los tiempos empleados en recorrerlos). Por lo tanto, la inducción no busca la causa del fenómeno, sino una *relación funcional* lo más simple posible que exprese el comportamiento de los fenómenos. El científico no busca la causalidad ontológica; la causa para él es un fenómeno como puro *antecedente.* Las leyes no son causales; expresan *relaciones funcionales* (aunque algunas parecen ser causales, por ejemplo, la oxidación de un hierro rusiente por una corriente de vapor de agua). Además, no sólo en la sociología y la psicología, sino en la física, todas las leyes son *estadísticas.*

En conclusión, la inducción, sobre adolecer de una imposibilidad intrínseca, resulta inaplicable en orden de la realidad en el que nada aparece firme y cierto.

d) Para sintetizar la multitud de opiniones podemos distinguir las soluciones siguientes:

la *objetivista:* sostiene la uniformidad conocida de la naturaleza que legitima la universalización;

la *subjetivista,* fundada en la uniformidad de la estructura categorial del entendimiento, y en la dependencia de la naturaleza con relación al mismo entendimiento: no se dan leyes de la naturaleza, sino del entendimiento;

la *pragmática:* la inducción es un camino imposible de certeza; no queda sino contentarnos con la simple probabilidad inductiva;

la *imposible:* la inducción es un problema imposible, contradictorio; posición totalmente negativa.

En estas posiciones:

o se admite la causalidad como *postulado,* o se *supone* la naturaleza y su constancia, o se *afirma* que las leyes son estadísticas siempre, o se admite como inducción un acto interno como "el paso de conciencia de hechos a conciencia de leyes" (Kant, Hamelin), como "la inferencia del futuro partir del pasado" (Wright), etc.; todas actitudes insuficientes gnoseológicamente, y que nada explican en una rigurosa teoría de las ciencias.

C) Estructura y principios de la inducción

347. 1. La inducción científica incluye dos elementos esenciales:

el *material:* consiste en la *observación* y la *experimentación:* es un elemento de gran precisión y control gnoseológico por su contingencialidad intrínseca; y

el *formal:* el complejo gnoseológico de ciertos principios que garantizan las conclusiones ciertas derivadas de la experimentación.

De la suma de estos elementos surge el conocimiento de la *constancia de los efectos de la experiencia* como *realidad gnoseológica,* y no como realidad *casual,* fortuita, inesperada...; descubrimos a través de la mutabilidad contingente del experimento una *ley de constancia,* de estabilidad de efectos, que nos hacen conocer la realidad total aun en los casos futuros no sujetos a experimentación.

2. Los principios de la inducción

348. Hay acuerdo total en admitir que la inducción no puede efectuarse exclusivamente con sola la experiencia; las conclusiones inductivas se apoyan en algo distinto de la experiencia, que justifica el paso a una ley universal. Al mismo tiempo, todos afirman que la inducción no puede fundarse en un puro principio racional; la inducción ha de resultar de un complejo de experiencia y principio racional. El problema está en determinar el elemento formal de la inducción, los principios que transforman la experiencia.

Hume sostiene que ese principio es la *expectación psicológica;* no es un principio racional, sino una actitud psicológica del sujeto debida a la repetición constante del mismo fenómeno que crea en el sujeto la *costumbre de verlo así.*

Stuart Mill admite que se da una *causalidad constante en la naturaleza,* aunque no entra en el problema de probar ni la *causalidad* ni la *constancia* de la naturaleza; el que se den las *mismas* cosas sólo lo sabremos por inducción; por lo tanto, el principio de la *uniformidad de la naturaleza* es un principio empírico. Para Lachelier es un puro *apriori* del entendimento, y para los neopositivistas es una simple *regla de laboratorio* sin contenido gnoseológico. Para Sigwart es un postulado.

Russell, Keynes, Wisdom..., ante la dificultad de los principios, se acogen a las "hipótesis inductivas", a los "postulados de inferencia", etc.; pero dejan sin explicar la firmeza gnoseológica de la inducción, por la que nadie se decide por la imposibilidad de justificación.

La Escolástica admite unánimemente ciertos principios metafísicos absolutamente necesarios para el proceso inductivo. Estos principios son:

la CAUSALIDAD METAFÍSICA: *todo lo que empieza a existir* (existencia contingente) *exige una causa eficiente;*

la RAZÓN SUFICIENTE: *nada se hace sin razón suficiente;*

la CAUSALIDAD FÍSICA: *una causa necesaria puesta en las mismas circunstancias produce los mismos efectos.*

349. *La dificultad de la "causalidad física".*—Explíquese como se quiera, todos admiten el *principio de causalidad física:*

NEWTON: *hay que señalar las mismas causas de los mismos efectos naturales;*

STUART MILL: *el curso de la naturaleza es uniforme;*

SANTO TOMÁS: *la naturaleza obra siempre de la misma manera, a menos que sea impedida,* o *la naturaleza está siempre determinada a un mismo efecto.*

Los no escolásticos se atienen, prescindiendo de los principios metafísicos, a la afirmación empírica de la *uniformidad de la naturaleza* y del pseudoprincipio de que *el futuro será siempre semejante al pretérito.*

Mas en la *causalidad física* existe un serio problema: ¿cómo nos consta que las mismas causas necesarias producen los mismos efectos? Hay que saber que existen las *mismas* causas y que son *permanentes* necesariamente, y eso no lo podremos saber más que inductivamente; es decir, la inducción se justifica por la misma inducción.

Ya dijimos que, ante esta dificultad, Sigwart admite el principio como simple postulado; Hume lo cree producto de una necesidad subjetiva. No pocos escolásticos niegan que sea inductivo, y lo admiten como un corolario inmediato del principio de contradicción. Sin embargo, los escolásticos modernos admiten que el principio es inductivo (De Vries), aunque la inducción en que se funda no es la *científica,* sino la *prefilosófica,* ya que toda inducción se basa en un principio derivado de la experiencia *(S. Th.* I q.19 a.4c; q.41 a.2c)[5].

[5] Inducción *prefilosófica* o *prescientífica,* anterior a toda construcción gnoseológica y que se basa en la *constancia observada* de los hechos. Es la inducción natural,

Con el principio de causalidad física solo, no podríamos dar una verdadera fundamentación a las inducciones científicas; por lo tanto, son absolutamente necesarios ciertos principios metafísicos.

3. Estructura de la inducción

350. Supuestos, pues, esos principios, y supuesta una experimentación depurada, repetida, controlada por todos los medios posibles, y libre de cualquier prejuicio o finalidad preconcebida (elemento *material),* la inducción científica o *formal* se estructura gnoseológicamente de la siguiente manera:

a) al descubrir la *constancia* de un mismo efecto experimentalmente comprobado, el experimento puede con toda certeza descubrir que no se trata del "casus" o casualidad, ya que el "casus" no puede absolutamente dar razón de la *constancia;* puede descubrir asimismo que no depende del experimento, que, por hipótesis, ha de ser cambiado y repetido.

b) Esta constatación experimental supone la existencia de un principio analítico que actúa en la base del conocimiento como control gnoseológico, y sin el cual no es posible conclusión alguna gnoseológicamente aceptable y universal.

c) De aquí resultan tres pasos imprescindibles para conseguir una inducción estricta:

el *empírico,* observación y experimentación rigurosamente controlada para descubrir experimentalmente la *constancia* de un efecto;

el *intelectivo,* o sea la intervención de la reflexión para hallar la *causa* de semejante constancia observada;

el *extensivo,* que, fundándose en la conexión de tal efecto con tal causa, induce una necesidad física de tal conexión y *universaliza* la conclusión.

La *universalización* es lo esencial para la fundamentación de una verdadera Epistemología, y se apoya en la *relación de necesidad* entre un antecedente físico y un consiguiente físico: *necesidad* y *sucesión necesaria.*

Admitidos los pasos *empírico* e *intelectivo,* es absolutamente

directa y espontánea de la naturaleza racional, por la que todos espontáneamente admitimos una *causalidad,* aunque muchas veces no sepamos explicarla, pero por la que excluimos con toda certeza el «casus», la casualidad, la arbitrariedad en los efectos naturales. Esa inducción prescientífica nos garantiza absolutamente de que una causa necesaria puesta en las mismas circunstancias produce los mismos efectos.

posible que la mente humana pueda determinar una *ley de universalidad* por medio de una causalidad a la que hay que llegar por vía metafísica, ya que la experiencia no puede llegar a ella.

D) *Los problemas de la inducción*

1. La certeza de la inducción

351. Es claro que quedan fuera del problema las *inducciones humanas,* aquellas en las que uno de los factores del antecedente es la *libertad:* inducciones históricas, sociológicas, etc. En ninguna podemos admitir una certeza estricta, moviéndose todas en los límites más o menos precisos de la probabilidad.

El problema se da en el terreno de las *inducciones físicas,* y las posiciones se enfrentan radicalmente.

El *realismo* defiende una verdadera certeza apoyándose en la uniformidad conocida de la naturaleza, mientras el *subjetivismo* cree que la uniformidad de la naturaleza es producto de una *estructura categorial* del entendimiento; la certeza es inductiva, pero subjetiva, sin que podamos llegar a una causalidad física. Los *pragmatismos* se atienen a la posición de la probabilidad, mientras que últimamente Von Wright no cree posible ni el planteamiento de semejante cuestión.

En la Escolástica, antigua y moderna, hay sectores que reconocen a la inducción solamente un valor de probabilidad [6]; otros, como Peirce, Reichenbach, Wright, Abbagnano, hablan más bien de una inducción *justificada* o por la *justificación pragmática* o por la *capacidad de autocorrección,* etc.

Nuestra solución.—Queda expuesta en las proposiciones que encabezan este capítulo. Pero hemos de detallar con mayor precisión.

a) Hay un *determinismo natural* por el que se dan *leyes* y por el que existe un *orden natural.* A la luz de ciertos principios analíticos aplicados a la constancia de un efecto, determinamos los términos de la relación expresada por la ley.

b) A la pregunta sobre el valor de esas *leyes,* la respuesta ha de ser varia.

Esas *leyes* no nos hablan en ningún caso de certeza *metafísi-*

[6] Por ejemplo, Vanni-Rovighi, *Elementi di Filosofia* vol.1; y Juan de Santo Tomás escribe: «ita (inductio) solum erit argumentum probabile, ex his quae experta sunt (licet non omnia, sed plurima) inferenda universale» *(Cursus phil. thom.* t.1).

ca, sino de certeza *física.* Pero ¿se trata de una verdadera certeza por irreformabilidad de la ley?

Toda *ley* debida a la *repetición de una expericiencia jamás fallida,* sin haber *justificado la verdadera razón* del fenómeno observado, no puede decirse que posea una certeza estricta gnoseológica; su valor es debilísimo y no sirve de base formal para ninguna ciencia. Por ejemplo, el ver siempre que los cuervos son negros no prueba con certeza el que no pueda existir un cuervo blanco; la constante experiencia no demuestra que el color negro sea esencial al cuervo.

Nuestra experiencia es limitada, está vinculada a un sistema de circunstancias, que hemos de tener presentes al determinar su grado de certeza. Las *leyes* sólo pueden ser admitidas dentro de los *límites* y de las *condiciones* de observación. Así, muchas *leyes físicas* lo son dentro de las condiciones de nuestro planeta, sin que podamos aventurarnos a extenderlas a la totalidad del universo físico, porque no nos consta que en él se den las mismas *condiciones de observación* de nuestro planeta, por ejemplo, la posibilidad de vida orgánica dentro de los límites máximo y mínimo de un número de grados. Por lo tanto, no siempre podemos admitir una verdadera certeza aunque nos hallemos ante experiencias jamás fallidas o ante leyes que con toda verdad se pueden llamar *físicas.* Ampliamos esta afirmación al sostener que, debido a las razones indicadas, a la equivocidad intrínseca de los hechos de la sensibilidad, a la dificultad de la experimentación y la observación; debido a los prejuicios que actúan gnoseológicamente en la mente del observador, rara vez se puede hablar de una certeza apodíctica inductiva, y la razón gnoseológica es: la *evidencia de la inducción es siempre extrínseca,* y nunca intrínseca como en la deducción. Nos agrada la expresión gnoseológicamente correcta: *en la inducción, la mente, más que necesitada lógicamente, está sólo autorizada gnoseológicamente para la conclusión.*

c) Hablando de la inducción estrictamente científica, y no de la inducción elemental que se confunde con la sensibilidad *per accidens,* y teniendo presentes las afirmaciones anteriores, podemos sostener:

la inducción rara vez nos podrá garantizar una certeza *apodíctica;*

la inducción, al carecer de una evidencia intrínseca, carece de una estricta necesidad lógica; si nos autoriza para la conclusión,

siempre surge la duda de la posibilidad de la certeza, ya que puede darse un *hecho cierto con una teoría probable;* porque una cosa es afirmar un hecho y otra afirmar la ley del hecho. Estas dos cosas, tan diferentes con frecuencia, se confunden;

para una teoría científica, de hecho basta con la probabilidad, cuanto mayor, mejor; esa probabilidad es una *posición segura* para la investigación. Normalmente hoy se atienen los científicos a esa posición segura y prescinden de toda problematicidad gnoseológica;

la inducción se nos presenta, por consiguiente, muy confusa en su certeza, siendo difícil determinar los casos de certeza y probabilidad. La certeza formal no es del interés científico moderno, que no busca la *realidad ontológica,* sino las *relaciones funcionales;* de esta manera las ciencias no son más que la sistematización de las expresiones más exactas posibles de la funcionalidad, no de la realidad. Por lo tanto nos hallamos ante unas *leyes no causales,* sino *funcionales;* leyes ajenas a la realidad y sólo expresiones de la función. En esta situación, la inducción como medio gnoseológico de invención carece casi totalmente de interés.

2. Casualidad e indeterminación

352. *a)* El recurso al "casus" o casualidad es, científicamente, un recurso inútil, porque no es explicación alguna, y sólo se trata de una huida del problema.

Pero, además, el "casus" o la *casualidad* y la *constancia* son polarmente opuestos: lo que es casual no es constante, ni lo que es constante es casual; y de lo que se trata es de dar razón de la constancia de un fenómeno, no del fenómeno mismo.

Aclaremos. Cuando hablamos de *casualidad* parece que queremos decir que un efecto físico se produjo *sin causa,* cuando en realidad lo que se da es una *convergencia imprevista de causas desconocidas.* Ontológicamente no se da casualidad alguna; todo fenómeno está determinado por una *serie concreta de causas,* no de "casus"; por lo tanto, tiene una causalidad ontológica. Y, sin embargo, en este caso recurrimos al "casus", a la casualidad, con lo que ocultamos nuestra ignorancia de las causas y de su convergencia. Consiguientemente afirmamos que el "casus" es una realidad exclusivamente gnoseológica. Tampoco admitimos la *posibilidad matemática del "casus",* porque no admitimos que exista

un "casus" ontológico. No pueden confundirse estas dos cosas: *la absoluta posibilidad de un efecto cualquiera* (lo que erróneamente se llama "posibilidad matemática"), y *la imposibilidad de justificar la certeza de una teoría inductiva.*

353. b) *El principio de indeterminismo.*—Es el opuesto al *principio determinista* de la física clásica, y se puede formular así: *es imposible definir exactamente y en un determinado momento todos los parámetros que circunscriben y determinan los estados físicos de un sistema y de su evolución.*

De aquí se sigue que, así como en el determinismo clásico es posible la predicción de toda la evolución de un sistema determinado, esa predicción no es posible en el indeterminismo moderno; lo que nos lleva a las siguientes conclusiones:

los estados físicos sólo pueden ser descritos *estadísticamente;*

el determinismo clásico no vale para el microcosmos;

el principio de causalidad es inaplicable en el microcosmos.

Observaciones críticas.—Ante todo, observemos que Heisenberg no habla tan absolutamente del *principio de indeterminación,* ya que a veces lo llama *relación de indeterminación, relación de inseguridad, límite de posibilidad del conocimiento, principio de incertidumbre...* Todo ello nos indica que Heisenberg no habló de un principio *ontológico,* sino de un principio *gnoseológico;* lo que nos lleva a admitirlo plenamente y a reforzar lo antes dicho sobre la dificultad de las certezas inductivas.

Es cierto que, en el mundo microscópico, los parámetros de experimentación cambian los datos; pero ello no indica que ontológicamente la realidad sea indeterminada, sino que gnoseológicamente, precisamente por las circunstancias de la experimentación, no podemos llegar a conocer la determinación de la micromateria.

Por lo tanto, aunque dicho principio tenga un indudable valor en el orden físico-experimental, supuesta siempre la física cuántica, ¿puede afirmarse que tenga un valor *universal* para todo orden de conocimiento experimental posible? Creemos que el mismo Heisenberg no se atrevería a afirmarlo cuando dice taxativamente: "Puesto que ahora el carácter estadístico de la teoría de los *quanta* va ligado tan estrechamente a la impresión de toda observación, podría uno ser inducido a presumir que, bajo el mundo estadístico observado, se esconde además un mundo *real,* en el que valga la ley de la causalidad" (de la obra de F. SELVAGGI, *Filosofía de las ciencias* [vers. esp., Madrid 1955] p.247).

El principio de Heisenberg es más que nada la expresión de nuestra imposibilidad de llegar a un conocimiento exacto de las microscópicas partículas de la materia, lo que nada dice contra la posibilidad gnoseológica inductiva de la mente humana.

Aun admitiendo que, dentro de la física cuántica y del principio de indeterminación, no sea posible hablar de una certeza estricta; aun admitido que la *ley* haya de entenderse como expresión de *relación funcional* y no de *constancia real;* y aun admitiendo que las leyes no admiten otra expresión que la de *estadísticas,* caben aún ciertas preguntas:

¿por qué se afirma dogmáticamente que la causalidad no tiene cabida en el microcosmos?;

¿por qué se afirma dogmáticamente que las partículas mínimas de la materia no están ontológicamente determinadas?;

¿cuál es la razón gnoseológica que garantiza la siguiente afirmación: *no se dan leyes absolutas reales?;*

¿cómo se justifica la afirmación de que las *leyes estadísticas* (leyes rigurosamente gnoseológicas) sean *leyes reales?;*

¿qué teoría ha demostrado que basta la pura experiencia para resolver estas graves cuestiones, sin cuya solución es totalmente imposible intentar una verdadera teoría de las ciencias, una Epistemología?

354. El *determinismo de naturaleza* ha sido negado dogmáticamente por desconocimiento de la dimensión metafísica del conocer humano y por el desconocimiento de la compenetración metafísica del *pensar* y el *ser.*

Por la inducción podemos conocer objetivamente determinadas *naturalezas,* como *esencias* o *especies;* y podemos obtener conceptos objetivos inductivamente sobre la naturaleza de las cosas.

Se conocen las cosas (naturalezas) por una inducción vulgar, pero objetiva. Esas cosas o naturalezas, así conocidas, no suponen un conocimiento metafísico-ontológico de las mismas (como último principio de sus operaciones y propiedades); pero sí suponen un conocimiento impreciso y confuso de lo que es y puede esa naturaleza, en cuanto que es la raíz de todas las propiedades que conocemos por la inducción o experimentación.

Esto nos lleva a conocer las diferencias entre las diversas naturalezas; diferencias no metafísicas, pero sí reales. Ese conocimiento se funda en la inducción de los complejos de propiedades de las cosas; por ejemplo, la diferencia entre el carbón y el diamante.

La inducción científica puede depurar los datos de la inducción vulgar y llegar a conclusiones ciertas, a las mismas conclusiones ciertas, pero avaladas por la investigación y los métodos de control gnoseológico: bien por los métodos de la investigación y de la inducción, bien por la determinación de los complejos inductivos como exclusivos de una naturaleza concreta.

Bibliografía

De Alejandro, J. M., *Crítica* p.263; J. Zaragüeta, *El proceso de la inducción:* Theoria 2 (1925); E. Goblot, *Traité de logique* p.262; A. Lalande, *Las teorías de la inducción y de la experimentación* (vers. esp., Buenos Aires 1944); J. Lachelier, *Los fundamentos de la inducción* (ver. esp., 1945); S. Vanni-Rovighi, *Concezione aristotelico-tomista e conzecione moderna dell'induzione:* Riv. di fil. Neosch. (1934) 518; P. Siwek, *La structure logique de l'induction:* Greg. (1936) 224: R. Harre, *Dissolving the "Problem of Induction"*: Phylosophy 32 (1957) 58-65; J. Ulimo, *La pensée scientifique moderne* (París 1958); J. Nicod, *Le problème logique de l'induction* (París 1924); H. H. Dubs, *Rational Induction* (Chicago 1930); W. J. Roberts, *The Problem of induction and the doctrine of formal cause:* Mind. 18 (1909) 538; Roland-Gosselin, *L'induction chez Aristote:* Rev. des scienc. phil. et théol. 4 (1910) 39; M. Dorolle, *Les problèmes de l'induction* (París 1926); M. M. Rossi, *Note sulla problematica logica dell'induzione:* Sophia 27 (1959) 42; G. H. Von Wright, *The logical problem of induction* (Oxford 1957); S. F. Barker, *Induction and Hypothesis:* Cornell Univ. Press (N. York); V. Miano, *Il problema dell'induzione:* Filosofia e Vita 4 (oct.-dic. 1962); A. Gatterer, *Das Problem des statistischen naturgezetzes* (Innsbruck 1924); J. De Vries, *Die neue Physik und das Problem der Induktion:* Philosophisches Jahrbuch 60 (1950) 151...; W. Buchel, *Zum Problem des Induktionsschlusses:* Scholastik 24 (1959) 34...

E) *Las ciencias de la naturaleza*

Por *ciencias de la naturaleza* entendemos aquí *las ciencias que tienen por objeto los fenómenos del universo material.* Suelen llamarse también *ciencias experimentales* porque todas ellas se fundan en la experiencia y a la experiencia se refieren constantemente como a su único criterio de certeza; sólo la experiencia garantiza sus conclusiones.

a) División

355. En líneas muy generales podemos distinguir dos grupos de ciencias de la naturaleza:

las *físico-químicas,* que tienen por objeto los fenómenos de la naturaleza *inorgánica (física,* que estudia la energía en sus diversas formas, y *química,* que estudia la constitución de los diferentes cuerpos y sus transformaciones profundas);

las *biológicas,* que estudian el ser *viviente* en cuanto tal y los fenómenos de la vida *orgánica.*

b) Fases metodológicas

Tratándose de ciencias experimentales, es indudable que el proceso gnoseológico ha de seguir un riguroso procedimiento, determinadas fases metodológicas.

1. *Descripción y clasificación.*—Es el primer paso: observación y descripción de los hechos de la manera más exacta posible. Es la fase *descriptiva* de la ciencia. Una masa de hechos no es más que la materia bruta de la ciencia, aún no es ciencia. Esta explicación y clasificación previas son ya un primer esfuerzo de explicación provisional, que nos revela la sagacidad y la capacidad gnoseológica del científico.

2. *Inducción.*—La ciencia trata de descubrir relaciones *constantes* entre los fenómenos. Es la fase de *experimentación,* como ya explicamos ampliamente al exponer el problema de la inducción científica.

3. *Deducción.*—La ciencia tiende a la universalización de sus conclusiones, buscando leyes universalmente válidas. Sin la deducción esto sería imposible. Es la fase de *universalización científica.* Una inducción pura, sin el apoyo gnoseológico de la deducción, reduciría la ciencia a pura empiria sin generalización posible.

356. De aquí se deduce cuáles hayan de ser los procedimientos de elaboración de las ciencias.

a) *La observación,* tanto la *empírica* como la *científica.* La científica puede definirse como una observación metódica, rigurosa y exacta orientada hacia la explicación de los hechos.

En la observación intervienen necesariamente los *sentidos* y los *instrumentos.* El instrumento radical es el *sentido;* los *instrumentos* son "sentidos más útiles" o, más propiamente, complemento de los sentidos. Se podría decir que los instrumentos (algunos, por ejemplo, el microscopio o el telescopio) son más una prolongación del espíritu que de los ojos.

Es difícil distinguir no pocas veces la *observación* de la *experimentación.* La *experimentación* puede definirse como el conjunto

de experiencias para controlar una idea o una hipótesis. Es una prolongación controlada de la observación. Sin ellas la ciencia carecería de realidad.

b) Estas ciencias implican un gran peso de humanismo. El científico no es un ser ajeno al nacimiento de la ciencia, y de él depende no pocas veces la frustración de la ciencia.

Se requieren en el científico ciertas *condiciones morales,* concretadas en la *imparcialidad* y la *paciencia,* que no siempre se han dado. *Frialdad* ante los hechos y "dejar hacer a la naturaleza" sin violar los procesos naturales para garantizar hipótesis apriorísticas.

También se requieren ciertas *condiciones intelectuales,* concretadas en la *sagacidad interpretativa* y en la depuración científica de un verdadero *método.*

c) El hecho científico

357. La metodología halla el *hecho científico,* cosa completamente distinta del *hecho bruto,* tal como nos es dado en la experiencia directa y en las intuiciones inmediatas. El método de investigación es el que determina el *paso* de un hecho a otro, y al producirse nace la ciencia; ese *paso* determina un sistema. El *hecho científico* tiene los siguientes caracteres:

es un *hecho mensurable,* en el sentido explicado al hablar de la matematización de las ciencias y la tendencia a expresar con esquemas cuantitativos los elementos cualitativos de la naturaleza. Determinemos aún más. El *hecho científico* como *hecho mensurable* tiene a veces un sentido estricto, ya que carecemos de sentidos y de sensibilidad para ciertos datos materiales; por ejemplo, el potencial electrostático, la presión atmosférica, etc... Esa mensurabilidad del hecho científico nos revela aspectos de la realidad material que jamás conoceríamos por nuestros sentidos; por eso las ciencias son necesariamente instrumentales y los hechos mensurables;

es un *hecho abstracto,* primero en el sentido de *ser separado* del conjunto que presenta la experiencia. La ciencia procede por parcelas y sistemas cerrados, es decir, tiende a distinguir grupos de hechos ligados entre sí por una significación lógica y no por una determinación temporal o espacial; por esto la ciencia inmoviliza y esquematiza el objeto. Hay un segundo sentido de abstracción, y consiste en la reducción del hecho a los elementos constantes que lo definen como ciencia, y en la simbolización del hecho como ciencia abstracta. La matemática es el ejemplo más claro de esta abstracción y simbolización;

es un *hecho racionalizado* o interpretado; es un *hecho construido.* Carácter necesario, ya que el hecho científico ha de quedar *incorporado* a un sistema o a una ley. El hecho, pues, científico es la suma del hecho empírico y la interpretación científica, al ser sometido a un proceso de *racionalización.* En los casos en que el hecho no tiene sino un valor puramente teórico o de puro signo, la racionalización se lleva a su límite extremo, como, por ejemplo, el éter, las ondas eléctricas, luminosas, etc.

d) Hipótesis y teoría

358. Establecidos los hechos, hay que explicarlos, y en la explicación está el saber científico. La explicación consiste en descubrir las leyes y el encadenamiento de los hechos. Los hechos por sí solos no son ciencia; hay que ordenarlos y organizarlos. Y como la explicación de los hechos no es evidente, el científico ha de empezar por suponer una *explicación provisional* de los fenómenos observados. Esa es la *hipótesis* científica, que ni es arbitraria ni es un salto a lo desconocido (Goblot); está, por el contrario, sugerida gnoseológicamente por los mismos hechos, y por eso mismo se presenta siempre con carácter de probabilidad.

Como dijimos, es una explicación provisional, pero que determina la labor metodológica:

primero, orientando la investigación del científico (finalidad *heurística),* como principio de investigación y progreso;

segundo, coordinando los hechos conocidos (finalidad *sistemática),* ordenando los materiales acumulados en la experimentación.

Las *causas gnoseológicas* de la hipótesis son múltiples, pudiendo reducirse a dos órdenes: el *interno,* o sea las facultades personales del científico (imaginación creadora, genio, perspicacia, reflexión...), y el *externo,* concretado en las circunstancias concretas de la observación y la experimentación, sin excluir en algunos casos el *azar.*

Suponemos de los tratados de Metodología las condiciones generales de toda hipótesis. Sólo indicaremos que es la *verificabilidad de la hipótesis,* el criterio de verdad y de aceptación de la misma.

359. Realizado con todo rigor científico el método de investigación, surge la *teoría científica* como concreción del conocer científico.

Podemos definir la *teoría* como la *suma de hipótesis sistematizadas cuyo fin es unificar un determinado número de leyes bajo una ley común y más general.* Pueden ponerse como ejemplo: la teoría ondulatoria de la luz, la teoría electrónica (el átomo compuesto por electrones), la teoría evolucionista... Como inmediatamente aparece, gnoseológicamente la teoría o no pasa de la probabilidad o llega solamente a la *certeza sistemática.* De aquí se sigue que lo *científico* no puede identificarse sin más con lo *verdadero* y lo *cierto.*

La *teoría* tiene un papel importante en la ciencia, porque sirve principalmente para coordinar y unificar el saber positivo, agrupando en una hipótesis general las leyes particulares derivadas de la misma hipótesis.

Es la *teoría,* además, un instrumento de invención o descubrimiento de analogías desconocidas o sugerencia de investigaciones nuevas. De ahí su *valor* para la ciencia. Sin embargo, ese valor no es absoluto, sino que depende del papel de la teoría dentro de la ciencia y su utilidad para la misma. Por eso hay teorías de poca duración, y a veces se suceden a ritmo desconcertante, como acontece en la física moderna. Pero es erróneo reducir las teorías a simples *convencionalismos prácticos* o a *ficciones cómodas* que no llevarían a verdaderas actitudes gnoseológicas; la variabilidad de las teorías depende de su misma naturaleza gnoseológica. La Gnoseología no tiene exclusivamente como valor único la certeza, sino también la duda, la opinión, la probabilidad, la hipótesis, etc... Es verdad que se dan hipótesis cuya naturaleza gnoseológica es difícil de determinar, pues parecen ser más producto imaginativo que racional. Pero, dejando aparte el valor gnoseológico de la imaginación, la enorme fecundidad de esas hipótesis demuestra que se trata de recursos, hasta cierto punto convencionales y ficticios, que quedan fuera de un comodismo completamente antignoseológico. Pongamos por ejemplo los *quanta* de Plank, el *éter* de Fresnel, las *ondas asociadas* de L. de Broglie, etc...

Supuesta la proposición general de la *inducción* y de su valor científico-gnoseológico, podemos hacer las siguientes aclaraciones:

360. *a)* La ciencia se funda en las evidencias siguientes: *nada acontece sin causa; todo fenómeno tiene necesariamente una causa proporcionada; toda causa necesaria puesta en las mismas condiciones y circunstancias produce los mismos efectos; la naturaleza está sometida a leyes; existe un orden en la naturaleza.*

Todas estas evidencias delatan en la naturaleza el *principio de determinismo* como una forma del *principio de causalidad: todo tiene una razón de ser.* Pero la *razón de ser* es diferente, según sean los *dominios del ser;* suponer una razón única total (por ejemplo, Descartes: la *razón única matemática)* es una posición gnoseológica inaceptable.

b) ¿No se da una indeterminación radical en los fenómenos de la naturaleza, de manera que el *principio de determinismo* ceda el paso al *principio de indeterminación* de Heisenberg?

Esta posición es la del escepticismo científico moderno, para el que las modernas *leyes científicas* (nosotros hablamos de las *leyes de la naturaleza)* han apartado de nuestro pensamiento todo rastro de determinismo absoluto y nos orientan hacia un mundo en el que el azar desempeña un papel importante. Se trata de una *posición-postulado* sin justificación en la misma ciencia. Además, no se puede partir gnoseológicamente del *principio de indeterminación* de Heisenberg, porque el mismo Heisenberg no supo definir la naturaleza de dicho *principio,* abandonándolo a una equivocidad gnoseológica asombrosa. Lo llamó, en efecto: *principio de indeterminación,* de *relación de indeterminación,* de *inseguridad,* de *límite de posibilidad del conocimiento,* de *incertidumbre,* etc... (cf. HARTMUT BASTIAN, *La gran aventura de la humanidad* p.282).

c) Es verdad que la concepción moderna reside en considerar las *leyes físicas* como *leyes estadísticas.* Y está justificada tanto porque los fenómenos de la naturaleza dependen no pocas veces de causas muy complejas, que no podemos someter a análisis, como de que los modernos descubrimientos han puesto en luz la discontinuidad de la materia, y nos han llevado a considerar los fenómenos físicos como el resultado de la suma de acciones múltiples, susceptibles cada una de "cierto comportamiento" particular. Por eso, a veces, la ley *física* no puede menos de ser *estadística;* pero universalizar esta afirmación es exigir un postulado sin justificación en el mismo hecho de la ciencia. Las *leyes estadísticas* nos dan posibilidad gnoseológica de movimiento en medio del com-

plejo rebelde a todo análisis que a veces presenta la naturaleza. Por eso la *ley estadística* es un recurso gnoseológico, no una ley ontológica.

d) El determinismo ni está en oposición a la *contingencia* ni a la injerencia de las *causas libres;* tampoco está reñido con una cierta indeterminación de algunos efectos individuales naturales.

En la gnoseología pura de la ciencia se hace poco inteligible una tesis determinista *universal* y *absoluta;* reduciría al universo a la inmovilidad más incomprensible, ya que el futuro estaría totalmente determinado y enteramente presente, al concebir el efecto como implicado en la causa, y la causa en el efecto. Gnoseológicamente desaparecerían el pasado y el futuro, y todo se reduciría a un *presente gnoseológico.* En otras palabras: la concepción del universo ha de montarse gnoseológicamente en la *libertad,* la *contingencia* y la *determinación de la naturaleza.* Por eso no aceptamos la concepción moderna de la ciencia según Meyerson *(Identité et réalité* (París 1932), como *reducción a la identidad.* La ciencia es determinística, y tiene como fin universal la identificación de todos los fenómenos ligados entre sí por el juego interno de las leyes mecánicas. Según esto, el fin de la ciencia es la unificación total de lo real sensible en una ley única que transforme los *hechos* en *derecho (es* en *debe ser),* es decir, hallar una expresión simple y única del mecanismo universal.

e) Un determinismo puramente mecánico no se basta a sí mismo para explicar la naturaleza, porque reduciría fatalmente todos los fenómenos a puro azar; hace falta una *finalidad* determinada por una causa superior al orden estricta y rigurosamente mecánico. Es verdad, por otra parte, que el científico puede prescindir de esa finalidad, no absolutamente, sino metodológicamente; la ciencia se limita al estudio de las relaciones y las condiciones determinantes de los fenómenos. Por lo tanto, la ciencia sola y entendida en el restringido sentido moderno no puede constituir una cosmovisión completa del universo, ni siquiera de la parcela de la naturaleza que estudia (cf. Ch. de Conninck, *Le problème de l'indéterminisme* (Québec 1937).

Capítulo XX

LA DEDUCCION METAFISICA

Sumario: A) La deducción: 1. El problema de la deducción.—2. Nociones fundamentales.—3. Solución gnoseológica.—4. Aclaraciones.—B) Posibilidad del conocer metafísico.—Notas: *a)* gnoseología del conocer moral; *b)* gnoseología del conocer biológico.

A) ***La deducción***

361. A partir del *Novum organum* de Bacon se puso en tela de juicio el valor gnoseológico de la deducción silogística, y muy concretamente su capacidad gnoseológica de invención. Quedaba reducida la deducción a un juego dialéctico, indudablemente limpio y brillante, pero totalmente inútil para la ciencia por carecer de posibilidad gnoseológica para descubrir una verdad nueva. La discusión implicaba el valor mismo del conocer metafísico, y por eso es necesario que abordemos este problema.

1. El problema de la deducción

La dificultad radical puede proponerse en los siguientes términos: sabemos por la Dialéctica que las premisas contienen virtualmente la conclusión; ¿qué podemos, pues, conocer *de nuevo* en la conclusión, si ya conocemos las premisas?

Descartes había formalizado la dificultad, al afirmar que por el silogismo no se podía llegar al conocimiento de la verdad si previamente no se conocía ésta. Los dialécticos nada nuevo pueden conocer por el silogismo; sin embargo, reconocen que el silogismo es un método magnífico de exposición. En resumen, el silogismo es un método didáctico, pero no un método científico *(Regulae ad directionem ingenii* reg.10).

Stuart-Mill es clásico en esta cuestión, y es conocido su argumento; pongamos este raciocinio: *todos los hombres son mortales; es así que el duque de Wellington es hombre; luego...* Si conozco la conclusión, entonces la mayor es tautológica e inútil; si no la conozco, entonces la mayor es ilegítima; el raciocinio, pues, o es inútil o ilegítimo.

M. Goblot sostiene que el silogismo no puede añadir nada a los datos que se le suministran, no puede enseñarnos nada esencialmente nuevo; la matemática sería una colosal tautología (*Traité de logique* p.236). La misma posición sostenía H. Poincaré (*La Science et l'Hypothèse* p.9-10).

Inicialmente fue Bacon quien atacó al *Vetus organum* aristotélico, y en su línea siguieron Dugald-Stewart, Tracy, Comte, Spencer, Kant... En la época de la decadencia gnoseológica de la Academia, Carnéades había negado el valor no sólo de la deducción, sino de la misma inducción.

Modernamente sigue la negación: F. Jodl escribe: "Lo malo de la Escolástica es que no supo emanciparse de su propio método. El llamado método escolástico es sólo una elaboración y especificación minuciosa de la teoría aristotélica del silogismo; pero las conclusiones lógicas que se obtengan a base de las tres o cuatro figuras conocidas, no lograrán proporcionarnos jamás conocimientos nuevos, sino los que tiempo ha sabíamos; poner en claro con evidencia notoria lo que tácitamente había, es aceptado ya como supuesto previo... Una ciencia que se sirva exclusivamente de este método, queda condenada a rumiar la misma materia, sin que logre saciar el hambre de nuevo saber..." (*Historia de la Filosofía* p.18).

Es cierto que ni Aristóteles ni los escolásticos medievales atendieron suficientemente el método inductivo, que quedó casi ignorado en la epistemología de la época. Al abrirse la era de las ciencias experimentales, la reacción estaba históricamente justificada, aunque no lo estuviese científicamente.

La razón profunda de la posición negativa es radicalmente gnoseológica.

En efecto, nace de una posición de tipo empírico-positivista, que niega las ideas *universales* reduciéndolas a un puro nombre o a una simple *imagen;* considera la idea universal como una simple *totalización* de los casos experimentados; los no experimentados quedan fuera de la cognoscibilidad gnoseológica, sin que la deducción pueda hacer nada. En la hipótesis empirista es evidente la razón de Stuart-Mill con su silogismo. O de otra manera: la dificultad proviene de considerar las ideas exclusivamente en su realidad *extensiva,* olvidando absolutamente la *comprensiva,* las dos coordenadas gnoseológicas necesarias en todo concepto científico.

2. Nociones fundamentales

362. Suponemos aquí las nociones metodológicas de la Dialéctica: *demostración, raciocinio,* etc. Notemos, con todo, que la *deducción* representa por antonomasia el raciocinio, y que procede siempre necesariamente de una proposición *estrictamente universal.*

Suponemos, asimismo, las leyes lógicas de la deducción y toda su complejidad formal, advirtiendo que no hemos de confundir el mecanismo *formal* con los *contenidos* reales de las premisas, ya que una cosa es la *rectitud* y otra muy distinta la *verdad,* sin que insistamos en el mecanismo de la forma. Universalizando la noción, diremos que *silogismo es todo raciocinio en el camino que nos lleva a una conclusión, apoyándonos en la causalidad lógica de un "medio".* La división del silogismo en *puro, empírico* (expositorio) y *mixto* (cf. De Alejandro, *Crítica* p.156) no afecta a la esencia de la cuestión.

3. Solución gnoseológica

363. Que las conclusiones deductivas son *verdaderas,* no se ha discutido por nadie, dada la necesaria *analiticidad* de tales enunciables. Pero hay que aclarar que el empirismo positivista, cuando admite la *verdad* de las conclusiones deductivas, la entiende o en un sentido sistemático o en sentido estrictamente hipotético y formal; nunca en un sentido objetivo y gnoseológico. La inclusión formal de los extremos *mayor, medio* y *menor* hacen evidente el que sean conclusiones verdaderas formalmente infalibles.

Pero ¿son conclusiones progresivas, es decir, se conoce con ellas algo nuevo, no conocido en las premisas?

Proposición: *La conclusión de un raciocinio deductivo es científicamente progresiva.*

a) Es absolutamente evidente que *gnoseológicamente* el saber *formalmente* es distinto del saber *virtualmente.* Un saber *virtual* es, en sana gnoseología, sencillamente *no saber;* el saber *formal* es sencillamente *saber.* La diferencia que existe entre ambas maneras de saber es la misma que existe entre *saber* y *no saber.*

Consiguientemente, el saber *formal* añade un *plus* al saber *virtual;* es decir, el que conoce *formalmente* un objeto, conoce

más del objeto que el que lo conoce *virtualmente.* Este es precisamente el caso de las conclusiones deductivas, en las que conocemos *formalmente* ese *más,* que sólo conocíamos *virtualmente* en las premisas. El conocer implícito es sencillamente *no conocer.*

b) Sólo el desconocimiento de la naturaleza de las ideas puede justificar la dificultad de Stuart-Mill, y nos fijamos en ella porque sintetiza todas las objeciones puestas.

La proposición estrictamente *universal,* donde nace el proceso deductivo, sólo tiene dimensión *comprensiva* y, por lo tanto, depende de la identidad objetivo-universal del sujeto y del predicado, independientemente de los casos particulares. La *menor,* en cambio, tiene necesariamente una dimensión *extensiva;* es la conclusión donde vemos identificadas la *comprensión* y la *extensión,* y ésta es la *novedad* gnoseológica que no se halla más que virtualmente en las premisas.

c) Se puede preguntar si las razones que se oponen al valor de la deducción no son ellas mismas conclusiones deductivas. Son verdaderos y auténticos raciocinios deductivos con la pretensión de ser verdaderos gnoseológicamente.

Además, todas las ciencias, tanto especulativas como experimentales, se valen necesariamente de la deducción: de pocos principios, postulados o axiomas se llega a conclusiones no inductivas verdaderamente nuevas.

4. Aclaraciones

364. Podemos conocer un principio gnoseológicamente *universal* sin conocer *actu* todos sus inferiores lógicos; por lo tanto, ese principio se puede afirmar por razón de su *comprensión* solamente, sin atender para nada a su *extensión.*

Es verdad que la conclusión es un *fin* del raciocinio. Pero no es un *fin* que hayamos de *pre-conocer,* y menos *formalmente,* sino un *término* al que tenemos que llegar.

También es verdad que los extremos que forman la conclusión se hallan en las premisas; pero no se hallan en ellas en relación de identidad *directa,* y por lo tanto no forman juicio alguno.

Notemos que la naturaleza humana es *racional,* raciocinativa; el hombre naturalmente es impulsado a *raciocinar.* Hay que tener presente esta realidad humana de la Gnoseología. En la naturaleza humana existen formas germinales de raciocinio; el hombre *in sua ratione quaedam semina habet ad syllogizandum* (San Alberto Magno). La Dialéctica no es una construcción arbitraria, obra del ingenio puro; es la sistematización formal de las leyes profundas de la naturaleza. Aristóteles no inventó; descubrió solamente el mecanismo secretísimo de la razón humana.

Bibliografía

D. Thomas, *S. Th.* I q.14 a.2; q.58 a.3; q.79 a.8; *De verit.* q.8 a.15; Janet-Seailles, *Hist. de la Phil.* p.601-648; *In Supp.* 100-113; De Tonquedec, *La critique de la conn.* p.397; Naber, *Theoria cogn.* p.290; Maquart, *Elem. Phil.* I p.180; Balmes, *Fil. Fund.* I c.23; Pesch-Frick, *Inst. Log.* I p.192 et 495; Froebes, *Log. Form.* p.253.

B) *Posibilidad del conocer metafísico*

La naturaleza del conocer metafísico

365. 1. Por *metafísica* entendemos la *ciencia que estudia el ente en cuanto ente* (Arist., 4 *Met.* c.1), y que, por lo tanto, tiene como objeto adecuado el *ente como ente* (Suárez, DM d.1 s.1 n.26).

La Metafísica es un saber por causas, una *ciencia del ser en cuanto ser,* la ciencia del puro ser, tanto del ser *precisivamente inmaterial:* la *metafísica general,* como del ser *positivamente inmaterial:* Dios, alma...

El *conocer metafísico* es un conocer abstractivo, construido por la abstracción suprema posible en el entendimiento humano. Por eso hemos de detallar la función gnoseológica de la abstracción.

2. *Abstraer, abstracción (tractio-ab),* en un sentido muy general, significa *separación* de una cosa de otra con la que estaba unida; de donde:

abstracción mental es una operación de la mente por la que el entendimiento, de un todo compuesto de varias partes unidas, representa una prescindiendo de las restantes. Es una operación simplemente aprensiva de la mente, constituida por una *precisión mental.*

La *precisión mental* es, por lo tanto, una especie de abstracción, y consiste en un acto del entendimiento por el que éste, de varios realmente identificados, considera uno omitiendo los otros.

Sin embargo, la precisión mental presenta varias modalidades:

a) la *precisión formal* (incompleta y confusa) se da cuando el elemento representado por el entendimiento no puede ser se-

parado *completamente* de los no representados, sino que implícitamente los incluye; así, por ejemplo, conocemos por precisión formal inadecuada e incompleta las diferentes perfecciones divinas, que no pueden concebirse separadas de la esencia.

b) Pero se da la *precisión objetiva* (completa, lógica, metafísica), que sin suponer la distinción real entre la forma conocida precisivamente por la mente y la realidad en la que se da aquella forma:

o se da de manera *perfecta,* cuando en la mente surgen conceptos indecuados que no se incluyen mutuamente, y de los que uno puede conocerse sin conocer ni implícitamente el otro, por ejemplo, la animalidad y la racionalidad;

o se da de manera *imperfecta,* cuando los conceptos resultantes no se excluyen mutuamente, y si el primero puede definirse sin el segundo, éste no puede definirse sin el primero, por ejemplo, *viviente-sensitivo* y *hombre.*

En orden a la Epistemología, es necesario determinar más el concepto de abstracción.

366. 3. El objeto de cualquier ciencia es siempre una *abstracción de la materia.* Pero esta abstracción admite progresivamente tres grados:

a) *abstracción de la materia singular* solamente, es decir, se abstrae de las condiciones de singularidad, contingentes, estrictamente individuales, y se retiene el cuerpo con sus cualidades y propiedades, conocidas *experimentalmente.* En este grado de abstracción, el cuerpo que se abstrae como soporte de las cualidades sensibles, ni puede existir ni puede concebirse independientemente de la materia; es una *simple abstracción de singularidad;*

b) *abstracción de la materia sensible,* por la que el entendimiento considera su objeto separado de la materia como fundamento de las cualidades sensibles, y sólo atiende (representa) una única cualidad: la *extensión* o el *quantum* (número, figura), que es la única que permanece al prescindir de todas las cualidades sensibles. Es verdad que la *cantidad* ("quantum", extensión) no puede *existir* sin materia sensible, pero la abstracción la representa *como* separada de dicha materia, no en una *existencia real,* sino en una *existencia mental.* Este grado de abstracción constituye el saber o conocer *matemático,* que puede definirse como *la ciencia de la cantidad abstracta;*

c) *abstracción de toda materia,* por la que el objeto es separado de toda materia. Por ella el entendimiento representa el *ser en cuanto tal y sus leyes;* y tal *ser* puede considerarse: o con precisión (separación) de toda materia (ser *precisamente* inmaterial), o con positiva exclusión de toda materia en su existencia (ser *positivamente* inmaterial). Este grado supremo de abstracción es el *nervio constitutivo del conocer metafísico;* que puede definirse como la *ciencia del ser tanto precisiva como positivamente inmaterial.* La inmaterialidad del objeto es lo que especifica el conocer y la ciencia metafísicos.

¿Es posible este conocimiento?

367. El objeto *inmaterial* tuvo siempre dificultades. Todo tipo de *materialismo* gnoseológico lo niega, ya porque niegue la existencia de cuanto no sea materia, ya porque niegue la posibilidad de conocer nada que no sea perceptible por los sentidos.

El *criticismo kantiano* niega la objetividad inmaterial y niega el conocer metafísico. El único objeto real es el *fenómeno sensible.* Los objetos de la Metafísica son vaciedades ilusorias.

En la misma dirección se mueve el *agnosticismo metafísico* de filiación positivista. El objeto de la Metafísica es *incognoscible.* Lo único que podemos conocer con certeza es el fenómeno sensible; lo que está más allá de este fenómeno no es más que un enigma insoluble (Comte).

La negación de la objetividad de los *conceptos universales* lleva necesariamente a la imposibilidad del conocimiento metafísico, o porque limita la noción de *ente* a las realidades estrictamente mundanas y construye una metafísica del "ser finito", el único cognoscible (N. Hartmann, M. Heidegger), o porque conciben la noción de *ente* como una "oquedad gigantesca" en la que caben todas las cosas. En cualquier hipótesis, el conocer metafísico es imposible.

Dudosa y oscura es la actitud de muchos modernos cuando hablan de la Metafísica como de una construcción aguda e ingeniosa, en algunos casos hasta poética, de muchas cosas que caen fuera del radio de acción de las ciencias experimentales. Oscurísima es la posición de los que consideran la Metafísica como una totalización subjetiva y arbitraria del mundo de los fenómenos. En esta línea se mueve la moderna *metafísica inductiva.*

Todas estas posiciones son *sistemáticas,* es decir, están predeterminadas en los *aprioris* de los sistemas. Son actitudes-conclusión de ciertas premisas, sin que se dé una razón directa y positiva.

Ateniéndonos a la cuestión estrictamente gnoseológico-epistemológica, y partiendo del *hecho* (no de un *apriori* sistemático) de la abstracción cognoscitiva del entendimiento humano, podemos demostrar la posibilidad de un conocimiento metafísico críticamente objetivo de realidades que están más allá de toda experiencia posible. De donde se sigue que la *metafísica como conocer científico es posible.*

Para proceder progresivamente podemos proponer el problema en las siguientes proposiciones:

PROPOSICIÓN 1.ª: *Es posible el conocimiento metafísico de un objeto precisivamente inmaterial* (Metafísica general).

368. Por la abstracción *formal,* y no solamente por la total, formamos conceptos y juicios que están más allá de toda experiencia posible, es decir, representamos objetos que no podemos comprobar por ningún género de experiencia.

Prescindiendo de la insuficiencia de la abstracción *total* para la formación del objeto metafísico (la razón está en que tal objeto por tal abstracción no está fuera de la experiencia posible), es evidente que la abstracción *formal* nos ofrece verdaderos objetos metafísicos al darnos una *forma pura* separada de todo concreto: *humanidad, sabiduría, esfericidad...*

a) Es un hecho que concebimos tales formas, y es un hecho que las concebimos como ilimitadas, es decir, no vinculadas a un sujeto, ya que en sí mismas *prescinden* de todo sujeto, por ser simples. Por lo tanto, *prescinden* de todo grado de materialidad (objetos *precisivamente* inmateriales) y se convierten en objetos del conocimiento metafísico.

b) Mas esas *formas* no se nos presentan cognoscitivamente imprecisas, indeterminadas o aéreas, sino que se nos presentan como *algo subsistente* y como algo realizable y realizado en las realidades sometidas a nuestra experiencia. Indudablemente, esto nos descubre un nervio de objetividad.

c) Además, descubrimos en esos objetos una inflexibilidad gnoseológica muy firme; vemos que un determinado predicado conviene idénticamente a una determinada forma, de una manera

necesaria e inmediata, como una inmutable propiedad de la misma. Así, por ejemplo, el "ser" como *forma pura, en cuanto es ser,* excluye absolutamente el "no-ser". De esta manera se demuestra la verdad de los primeros principios de no-contradicción, de causalidad...

369. A menos que se tenga del concepto de *objetividad gnoseológica* un concepto impreciso e impropio, hay que afirmar que estos juicios son gnoseológicamente *objetivos.*

El conocer metafísico general (la Metafísica general) no se preocupa de la realización existencial de tales conceptos y juicios; pero es verdad absoluta que en la realidad en que tales conceptos y juicios se realicen han de admitir absolutamente las mismas propiedades y los mismos predicados que admitían como formas abstractas. Lo que demuestra que aquellas formas no eran puras ilusiones ni arbitrariedades del sujeto ni vaciedades conceptuales. Están estructuradas por una inflexibilidad interna que la mente ni puede intervenir ni variar: esa inflexibilidad, en la que no puede entrar la mente, es la *objetividad.* Si en la realización de las formas no fuesen aplicables ni propiedades ni predicados, tales formas se disolverían gnoseológicamente.

Parece, pues, posible un conocimiento metafísico del ser precisivamente inmaterial.

PROPOSICIÓN 2.ª: *Es posible el conocimiento del ser positivamente inmaterial* (Metafísica especial).

370. En la Metafísica general se habla del conocimiento de *formas* abstraídas por abstracción *formal* y de su objetividad gnoseológica.

Pero ¿hay *entidades* que también estén más allá de toda experiencia posible? Esas entidades, ¿son objetivas? Esto lo investiga la Metafísica especial, fundándose en los mismos principios de la Metafísica general, en el caso de que tales *entidades* existan.

Entre los objetos que están más absolutamente alejados de todo conocimiento sensible, que trascienden absolutamente toda sensibilidad, el que ocupa el primer lugar es *Dios;* y si es posible un conocimiento metafísico de Dios, que es el objeto más difícil, también lo será de cualquier otro, por ejemplo, el *alma.*

371. a) *Conocimiento metafísico de la existencia de Dios.—* Si se ha comprendido en toda su profundidad gnoseológica la

realidad (no hipótesis de la abstracción), parece que las *perfecciones simples* se conocen en la abstracción *formal;* se conocen objetivamente, pero abstrayéndolas del sujeto que inmediatamente conocemos y que las limita. Por lo tanto, se conocen objetivamente, y se conocen sin la limitación impuesta por la realidad de que se abstraen y que está sometida a la experiencia.

Esa realidad de la que se abstraen es una realidad mudable y condicionada, sometida a la experiencia cognoscitiva; mutabilidad y condicionalidad que nos descubre la *contingencia* esencial de las realidades mundanas, ni podemos sospechar una realidad mundana que no caiga bajo la categoría metafísica de la *contingencia.* Luego conocemos asimismo la *causalidad,* es decir, esas realidades contingentes son esencialmente *causadas;* la *causalidad* se nos da gnoseológicamente incluida en la forma abstracta de la *contingencia.*

Pero, al mismo tiempo, *conocemos* que la totalidad absoluta de los seres no puede ser *incausada,* lo que nos obliga por razón del mismo ser, es decir, objetivamente, a admitir una *causa que no ha sido causada,* que no *es efecto de otra causa.* Al tropezar con este *ser incausado* vemos que el concepto de *ser* se realiza en él de una manera distinta de como se realiza en los otros seres contingentes; en otras palabras, lo conocemos como el ser que tiene la *existencia perfecta.*

372. b) *Conocimiento metafísico de la esencia de Dios.*—Al conocer la existencia de Dios como el ser que existe de una manera perfecta, de algún modo ya conocemos *algo* de su esencia, por lo menos que es un ser que se basta a sí mismo absolutamente para existir.

Aclaremos. Gnoseológicamente no podemos ni intentar la *comprensión* de Dios, y en cuanto a su *conocimiento* nos tenemos que limitar necesariamente a conocerlo como *primera causa;* sólo en esa dimensión nos es asequible gnoseológicamente, y aun ese conocimiento es *analógico,* pero objetivo y verdadero. El camino gnoseológico para llegar a este conocimiento es naturalmente indirecto:

consiste en la *purificación gnoseológica* de las imperfecciones que vemos en las cosas que conocemos experimentalmente; éstas poseen ciertas perfecciones, pero *imperfectamente.* Nuestra mente puede llegar a conocer un ser que posea esas perfecciones *perfectísimamente.* Será un conocimiento *analógico,* porque ese ser perfectísimo rebasa las posibilidades y límites del conocimiento humano, que no puede conocerlo directa y unívocamente; pero la *analogía* no destruye ni la verdad ni la objetividad del conocimiento. Es un conocimiento que se realiza por conceptos *propios,* que no vienen del mismo objeto directamente, sino que se toman de la realidad del conocimiento experimental. Poco puede conocer el entendimiento humano de la esencia divina, pero ello es verdadero y objetivo.

De la misma manera podemos proceder en la cognoscibilidad del *alma,* con tanta mayor seguridad cuanto que gnoseológicamente está más cerca de nosotros que Dios.

Notas

373. a) *Gnoseología del conocer moral.*—Llamamos *saber moral* al saber de las *ciencias morales;* y por *ciencia moral* entendemos la *ciencia que estudia todo lo concerniente a las actividades tanto individuales como colectivas del hombre, en cuanto es inteligente y libre.* La inteligencia y la libertad caracterizan al hombre, y a su vez caracterizan a las ciencias morales, que por eso, en la jerarquía de las ciencias, tienen un matiz especial y propio.

a) La ciencia moral es la ciencia de la actividad humana inteligente y libre. Esta definición impide confundir la ciencia moral con la Psicología. La Psicología, antes de estudiar el alma, estudia los fenómenos de la vida en general, de la vida vegetal y animal, comunes al animal y al hombre; pero la Psicología es ajena a la *dimensión moral* de la inteligencia y la libertad humanas.

No así la Sociología, que es una ciencia moral estricta. No podemos hablar de *sociedad* más que hablando del hombre; hablar de *sociedades animales* es hablar equívoca y abusivamente, como también sólo podemos hablar de libertad e inteligencia propiamente hablando del hombre. Lo que resulta absurdo gnoseológicamente es una sociología limitada y restringida a una clase social. La *Sociología es la ciencia que estudia los medios para crear un medio* (sociedad) *en el que el hombre pueda desarrollarse en todas sus posibilidades.*

b) Es difícil la clasificación de las ciencias morales en el encuadramiento general de las ciencias positivas; y quizá la ampli-

tud misma del concepto de *ciencia moral* lo impida de una manera satisfactoria. Para nosotros, la *ciencia moral* o las *ciencias morales* forman metodológica y sistemáticamente un conjunto bastante heterogéneo y ordenado de maneras muy subjetivas, y ello gnoseológicamente justificado, porque la consideración del comportamiento humano en cuanto tal, en los dominios múltiples en los que se ejerce la actividad del hombre, no permite sistematizaciones muy precisas y ordenadas. De la naturaleza especial del *conocer histórico,* que algunos incluyen en el saber moral, hablaremos en capítulo aparte.

c) Podría decirse que las ciencias morales no entran en la categoría de las ciencias, por la sencilla razón de que, al tratar del comportamiento humano, racional y libre, carecen del *determinismo* necesario para toda ciencia.

La objeción parte de un concepto de *determinismo,* muy restringido, confundiéndolo con un puro *mecanicismo.* Pero en un sentido científico y más general, el *principio de determinismo* viene a identificarse con el de *razón suficiente* o *inteligibilidad,* en el sentido de que la ciencia no admite ningún fenómeno que no presente una *razón de ser.* Es decir, que el principio de determinismo presenta muchos *tipos de determinación* esencialmente distintos entre sí, sin que científicamente podamos admitir un tipo de determinación única. Consiguientemente, si por *determinación* (con la condicionalidad del objeto) se entiende científicamente la *inteligibilidad del fenómeno,* no hay dificultad en dar a las ciencias morales categoría científica. Por esta razón, las ciencias morales no renuncian a establecer *ciertas leyes;* pero no pueden ser leyes físicas o mecánicas, porque el objeto es moral, es decir, inteligente y libre, sino que han de ser *leyes aplicables* al mayor número de casos posibles. Se trata de *leyes estadísticas.*

374. b) *Gnoseología del conocer biológico.*—El *saber biológico* en las ciencias biológicas tiene por fin propio conocer la *vida* en todos sus fenómenos y manifestaciones, como objeto específico. Naturalmente incluye una metodología particular, obligada por el objeto; pero esa metodología es una variante concreta, condicionada, como dijimos, por el objeto, de los métodos comunes a las ciencias experimentales.

La ciencia biológica ha conseguido extraordinarios resultados, tanto en el acondicionamiento exterior apto para la vida, su propagación y conservación (cambios en el medio exterior: temperatura, composición del aire...), como en el influjo en el medio interior (alimentación, vacunación...), reuniendo una enorme cantidad de datos necesarios para que el saber gnoseológico penetre no sólo más profundamente en la naturaleza del fenómeno vital, sino para el desarrollo y progreso de la terapéutica en sus múltiples ramas, como defensa de la vida.

El *saber biológico* se caracteriza por la intervención de la noción de *finalidad,* es decir, de *organización* y de *adaptación.* Por eso, el saber biológico admite que el ser viviente es *un organismo que realiza funciones diversas que se autojerarquizan en vista de un fin determinando.* El fin es *inmanente* al mismo ser viviente, es como una idea metida dentro del ser viviente que unifica jerárquicamente por medio de un ensamblaje perfecto la multitud de órganos y funciones. Cada ser viviente realiza en sí y realiza él una idea directriz. Sin esta finalidad el saber científico biológico se hace ininteligible

Metodológicamente, el saber biológico busca, primero, la *definición* (por la determinación de las funciones) del ser viviente, y segundo, la *clasificación* de los seres vivientes, en la rama especial de la biología llamada *sistemática.* Esta clasificación es buscada tanto por la necesidad de un mayor conocimiento del objeto (por su encuadramiento en un orden de géneros, especies, familias, grupos, subgrupos...) como por la necesidad del saber y del espíritu humano: la unidad y la unificación. La *sistemática* se apoya en los datos dados por la anatomía y la fisiología comparadas, los únicos gnoseológicamente válidos para intentar una definición del ser viviente en cuanto tal.

Indiquemos que modernamente surgen la *biofísica* (biología física, física biológica) y la *bioquímica* (química biológica). No son ciencias biológicas más que de nombre, porque no estudian el ser viviente en cuanto tal, sino que lo reducen previamente al mundo de lo inorgánico, para estudiar en él fenómenos de ósmosis, oxidaciones, hidrólisis y catálisis, precipitaciones, disoluciones... Muy indirectamente pueden relacionarse con el verdadero saber biológico, en cuanto están orientadas hacia la defensa de la vida en las ciencias farmacológicas.

CAPÍTULO XXI
EL CONOCER HISTORICO

SUMARIO: A) Dificultades contra el saber histórico como ciencia.—B) Definición de la historia: determinación del hecho humano. Carácter científico de la historia.—La historia como ciencia analógica.—Objetividad del conocer histórico.—Lo humano y la verdad en la historia.—La comprensión histórica.—C) Posiciones gnoseológicas.—D) Esquema general del problema.

375. Supuesto que no pueden identificarse el simple *conocimiento por testimonio* (juicios de fe) y el *conocer histórico* (ciencia histórica), es necesario investigar sobre la naturaleza gnoseológica del conocer histórico o sobre la *historia como ciencia.* El descubrimiento de la historia y la necesidad de integrarla en el pensamiento científico señalan una de las exigencias más agudas y propias de la reflexión contemporánea.

¿Tiene, pues, la historia una verdadera *dimensión gnoseológica?* Sólo la tendrá si tiene una *significación,* y la tendrá si:

a) tiene una *dirección,* porque sin ella la historia sería un *caos;* y

b) si es *creadora,* por lo menos relativamente, ya que, de lo contrario, la historia se convertiría en la proyección de un film prefabricado. Es decir, sin *significación* (dirección progresiva) la *historia no puede ser ciencia.*

El subjetivismo histórico actual, el hoy llamado *sentido histórico*, el escepticismo histórico, el mismo carácter de la cultura occidental [1], la arbitrariedad relativista en la interpretación de las culturas, el frecuente recurso a los argumentos históricos y a las analogías históricas, exigen una atención preferente al estudio de la historia como ciencia, a la Gnoseología del saber histórico.

A) *Dificultades contra el saber histórico como ciencia*

376. La historia trata de *hechos humanos y libres, pretéritos, irrepetibles* y, por lo tanto, *incomprobables;* hechos que, al no estar predeterminados ni contenidos en sus causas, no pueden ser el

[1] Según Spengler, *fáustica,* frente a la griega, que era *apolínea,* estrictamente *euclidea.* Por ser *fáustica,* la cultura de Occidente es *histórica;* por ser *apolínea,* Grecia es *ahistórica.* Cf. *Decadencia de Occidente.*

fundamento de una auténtica certeza, ni consiguientemente de ninguna ciencia.

Esta noción elemental de historia deja ya ver las objeciones que se pueden oponer al concepto de historia como ciencia.

a) Es imposible la *observación directa* del hecho histórico; el historiador no dispone más que de testimonios (a veces muy oscuros y problemáticos), de restos muy parciales, de residuos indirectos, etc. Pero no dispone del control gnoseológico de la observación directa; consiguientemente, carece el saber histórico de toda posibilidad de *verificación* y *experimentación;*

b) la historia habla de los hechos *singulares* y *libres* (y además *irrepetibles);* ¿es posible una verdadera ciencia de semejantes hechos? Historiadores como Thyssen niegan esa ciencia;

c) el conocimiento histórico, por su concreción al hecho *singular,* carece de adaptabilidad a un orden general de fenómenos y, por lo tanto, le falta la universalidad mínima necesaria para toda ciencia;

d) el conocimiento histórico es intrínsecamente *inexacto;* trata de hechos que sufren innumerables interferencias: la psicología del mismo historiador, la de los testigos. Otros historiadores y otros testigos llegarían a conclusiones históricas distintas; es decir, el conocimiento histórico está intrínsecamente condicionado por la subjetividad;

e) con estas características del conocer histórico, no es posible establecer con él *leyes generales.* Los hechos singulares, además de ser *libres,* están ligados a *circunstancias concretas* e irrepetibles; por eso, el hecho histórico no puede ser premisa de ninguna conclusión general, y mucho menos puede ser base de una ciencia;

f) consiguientemente, del *hecho histórico* no podemos sacar leyes seguras y fijas, que permitan previsiones firmes ajenas a todo pragmatismo práctico.

377. Indudablemente, estas dificultades son graves y gnoseológicamente muy serias; tanto, que nos obligan a determinar el carácter específico y particularísimo de la ciencia histórica.

El problema se planteó a fondo con el descubrimiento de la historia en el siglo XIX, y debido al matematicismo cartesiano que dominaba las mentes europeas, se llegó al escepticismo histórico, al negar el rango gnoseológico-científico del saber histórico.

Sin embargo, el problema es viejo. Ya Aristóleles, y después de él una gran corriente de filósofos, se negó a admitir la historia

como una ciencia, es decir, se le negó valor gnoseológico. Descartes estaba necesariamente dominando por un crudo antihistoricismo; antes Santo Tomás, y con él toda la Escolástica y, en general, el pensamiento medieval predominantemente teológico, desconoció la dimensión histórica del conocimiento, sin duda por el ahistorismo de los griegos; Kant no halló en su pensamiento ni en su Razón Pura la *categoría histórica.* En la clasificación de las ciencias, la historia no tenía cabida[2].

En vista de las dificultades gnoseológicas expuestas, el pensamiento contemporáneo, de corte positivista, adopta posturas muy diversas ante el problema del conocer histórico. Así, por ejemplo:

la historia no puede ser considerada como verdadera ciencia; más que categoría científica, ha de considerarse como *categoría estética* o artística, como perteneciente al grupo de las bellas letras. Según Spengler, la poca historia que se dio en la apolínea Grecia, caía más bien dentro de una categoría artística;

si la historia se reduce a la *investigación metódica* (fuentes, documentos, compilación y clasificación de datos, etc...) para construir esos admirables *corpus;* si se reduce a lo que Marrou llama la *toilette des documents,* entonces se puede hablar de *ciencia,* ya que se da orden, rigor, método. La dificultad está en saber si esa ciencia metodológica es verdadero saber histórico, que no reside en los métodos, sino estrictamente en las conclusiones;

la historia ha de prescindir de los hechos particulares y de los conocimientos singulares, para atenerse a los actos generales y colectivos o masivos, los únicos que pueden permitir conclusiones generales (Comte). Sólo así, y porque la historia o el método histórico busca las *constantes históricas* (o, según Spengler, la *morfología histórica),* se puede hablar de ciencia histórica, al quedar eliminados todos los elementos singulares y particularistas. Así piensa Spengler, por ejemplo, y la dificultad está en determinar el exacto concepto de saber histórico, ya que el supuesto en esta posición es coincidente con el de Sociología.

Pero todo indica la dificultad gnoseológica de este tipo de conocimiento humano.

[2] La historia queda fuera del *criticismo* kantiano, aunque actualmente se quiera defender una *filosofía de la historia* pergeñada por Kant en escritos precríticos y ocasionales. Goldmann sostiene que Kant ya dio los fundamentos de la filosofía de la historia de Hegel y Marx. Dilthey y Fackenheim se atienen a la tesis negativa. Cf. P. CHIODI, *La filosofia kantiana della storia:* Riv. di fiolosofia vol.58 n.3 (lug.-sett. 1967) p.263.

B) *Definición de historia*

378. Ante todo afirmamos que *la historia es un conocimiento,* la historia es, por lo tanto, un *conocer histórico,* y la discusión está en saber si ese conocer es estrictamente *científico.*

Pero ¿qué se entiende por *conocimiento histórico?* Ya dejamos indicado que no son lo mismo *juicio de autoridad* y *juicio histórico.* El juicio histórico, como conocimiento, es una *scientia conclusionum;* el *saber histórico* es un saber conclusivo y definitivo, es un *saber-término.* La paleografía, la hermenéutica, la diplomática, etc..., supondrán saber y ciencia; pero no saber histórico propiamente dicho. Todas las ciencias metodológicas, para llegar a la *scientia conclusionum,* son *método,* es decir, *camino* para llegar al *conocer histórico* verdadero. Ser especialista en la "toilette" de los documentos, en la minuciosidad de la búsqueda y en la clasificación de los mismos, será todo lo difícil que se quiera, pero es algo anterior al *saber histórico* que, gnoseológicamente, se compone de *conclusiones,* es decir, se compone de *enunciables en los que se afirma o se niega algo histórico.* El saber histórico y el historiador empiezan en el momento en que, después de depurados gnoseológicamente los instrumentos (metodología), se da una interpretación, se desentraña un contenido por medio de la *afirmación de un hecho humano.* Por lo tanto, *historia y conocer histórico son un conocimiento, científicamente preparado, del pretérito humano* o la *afirmación crítica de un hecho humano pasado.* Caen, pues, fuera del saber histórico: los conocimientos falsos o falsificados del pasado, las utopías y las "historias" noveladas y poéticas, los mitos y las narraciones populares, creaciones de la fantasía; todas estas formas carecen de objetividad crítica para poder llegar a una *ciencia* histórica. Ni los profetas, ni los poetas, ni los novelistas son historiadores.

379. *Determinación del "hecho humano".*—¿Qué se entiende por *hecho humano,* que, como pretérito, es afirmado por la historia? De otra manera, ¿qué se entiende por *hecho histórico?*

Ante todo, el *puro hecho* no es historia. El *hecho* o los *hechos* son sólo datos, indicios, síntomas de la *realidad histórica,* que ha de ser descubierta por los hechos, pero que a su vez los interpreta; los hechos, se ha dicho, son la "piel de la historia", la historia es la realidad profunda.

En primer lugar, *hecho histórico* es aquel del pasado que ha influido en el desarrollo y evolución de la comunidad humana, por ejemplo, las Cruzadas, la Reforma, la Revolución francesa... Pero también ha de considerarse como *hecho histórico* todo hecho material pasado que haya tenido repercusión notable en la marcha de la sociedad humana, por ejemplo, las inundaciones del Nilo, la erupción del Vesubio de 1879, etc.

En segundo lugar, tienen categoría de *hechos históricos* los mismos hechos *individuales* cuando, por las causas que fuere, hayan tenido influencia en el desarrollo de los sucesos, por ejemplo, el mal de piedra de Cromwell, la nariz de Cleopatra, etc... En realidad, estos *hechos individuales* son de gran trascendencia en el saber histórico, porque la historia, en cierto sentido, es la obra de las grandes individualidades. Sin embargo, un gran número de hechos individuales carece totalmente del carácter de *hechos históricos.*

El *hecho histórico* ha de estar rodeado de ciertas circunstancias que lo proyecten en el hacer humano influyéndolo de alguna manera y en dimensiones sociales. Por eso es *original* y *único,* determinado en una realidad histórica *concreta,* por ejemplo, el asesinato de César. Si ese hecho se considera en una dimensión general, sería el fundamento de la Sociología.

380. *Carácter científico de la historia.*—La historia es *conocimiento* y no es propiamente *investigación* o *estudio,* aunque los suponga; es decir, el saber histórico es algo que resulta de la investigación y el estudio *en la mente del historiador:* y aquí tropezamos con el esencial problema del conocer histórico, porque en *la transmisibilidad de ese conocimiento desde y a través de la mente del historiador a la nuestra está el verdadero problema.*

Cuando ese conocimiento se forma *así* en la mente del historiador y *así* llega a la nuestra, es cuando ese conocimiento es *saber histórico,* cuando *hace ciencia* o *hace historia.*

Pero ¿es verdadera ciencia la historia? Platón negó categoría científica al conocimiento de lo opinable (en que caería el conocer histórico), y Aristóteles no reconocía como ciencia el conocimiento de lo singular, y como tal consideraba el conocimiento de lo singular pretérito.

A pesar de la actitud negativa de los racionalismos gnoseológicos, hay que afirmar que la *historia es ciencia,* pero es ciencia no en el sentido platónico de ἐπιστήμη, sino en el sentido de

τέχνη; es decir, la historia es un conocimiento científico, no sólo en cuanto se opone a un conocimiento vulgar de la experiencia cotidiana, sino porque es una elaboración metódica, sistemática y rigurosa, y está sometida a unas determinadas leyes de investigación fijas y generales. Se admite ya que Aristóteles restringió en demasía el concepto de ciencia; hoy se defiende un concepto más amplio, más completo y universalista.

381. *La historia como ciencia analógica.*—Sin embargo, la historia es ciencia analógicamente, y la razón gnoseológica es clara.

Si la historia es un conocimiento de los hechos humanos *libres,* y si la ciencia es la explicación de los hechos según leyes universales y *necesarias,* parece que la naturaleza científica de la historia queda en entredicho, y la certeza histórica habrá que explicarla un poco independientemente de la evidencia: la necesidad de la ley implica la negación de la libertad, raíz de la historia.

Sin embargo, parece que el concepto de ciencia no es *unívoco,* sino *analógico:* el conocer científico es siempre un *conocimiento explicativo* mediante una investigación sistemática y una metodología depurada; pero a su vez esa explicación depende de la *criticidad* del objeto, que no pertenece siempre al mismo orden. La historia no puede ser concebida como ciencia *necesaria* (Hegel, Marx); determinada por leyes inflexibles e inmutables, la historia sería un fatalismo, no una ciencia. La historia es una *ciencia,* y por lo tanto no puede ser considerada como una construcción subjetiva. Pero es una ciencia analógica, es decir, es una verdadera *explicación* de los hechos; pero una explicación *diferente* de la explicación matemática, metafísica, biológica... Es la explicación de unos hechos determinados por la libertad; de *hechos* reales, no de presunción de hechos que tienen una verdad real, y, por lo tanto, la historia tiene una verdad y una certeza propias.

382. *Verdad y certeza históricas.*—El conocimiento histórico no es un conocimiento *demostrado* ni matemática, ni metafísica, ni inductivamente. Es un *conocimiento de fe,* prendido gnoseológicamente de un testimonio; pero precisamente por eso, ni es una *credulidad,* ni es una *ciega confianza.* El testimonio no es el hecho histórico, pero él es el fundamento objetivo del conocer histórico. Por eso la *verdad histórica* es gnoseológicamente tenue, se escapa a la tradicional definición de verdad, y podemos cali-

ficarla de *verdad analógica,* con ciertos matices gnoseológicos específicos.

En efecto, la verdad histórica no es objetiva en el sentido clásico de la palabra, pero ciertamente no es puramente subjetiva; ni es, pues, una verdad dogmática por el defecto de apoyo directo en el objeto; ni es escéptica, porque realmente tiene un punto de apoyo gnoseológico, a saber, la inteligibilidad del testimonio. La *verdad histórica* es un *quid medium* dependiente a la vez del historiador, del testimonio y del que se forma un juicio histórico. Esta noción de verdad, ni dogmática ni escéptica, no puede encuadrarse en un concepto intelectualista y racionalista (Aristóteles, Kant); por eso preferimos denominarla *verdad humana,* consecuentes con la concepción de la gnoseología como ciencia del *suppositum cognoscens.* Es una verdad, pero distinta de la verdad matemática o de la verdad de la experiencia, ésta también analógica.

No podemos rechazar el concepto de *analogía de la verdad,* determinado por el término u objeto; lo demuestra ampliamente la historia de dicho concepto y la condicionalidad impuesta por las circunstancias psicológicas del sujeto. La *univocidad* del concepto (Descartes) nos llevaría a la imposibilidad de la aplicación de la verdad a los inmensos campos de aplicación gnoseológica.

Paralelamente surge el problema de la *certeza histórica.* El historiador no ve el pasado directamente, pero tampoco es un nigromante ni un demiurgo; tiene que apoyarse gnoseológicamente en la huella de ese pasado, y entonces empieza la historia, porque la historia empieza allí donde existen documentos inteligibles (Ranke). Por lo tanto, la inteligibilidad del documento es el apoyo gnoseológico de la certeza. Y surge la dificultad.

La inteligibilidad depende del estudio del historiador, de su capacidad heurística, de su arte y agudeza. El historiador ha de *comprender* los documentos, ha de *interpretar* los signos e indicios, para extraer la realidad gnoseológica en ellos encerrada. El peligro de subjetivismo es evidente; el historiador es un hombre de una época distinta de la de los documentos, que, quizás a su vez, no corresponden con la época de los hechos; el historiador puede pertenecer a diferente cultura de la de los hechos que narra. Prescindimos, naturalmente, del caso en el que el historiador se deje arrastrar por prejuicios y finalidades preconcebidas religiosas, políticas, sociales, etc., porque en ese caso ni habría historia, ni

verdad, ni certeza; el conocer histórico quedaría reducido a una pura conveniencia.

Mas, sin tener en cuenta este caso, la dificultad de la certeza histórica es insoslayable. El problema de la certeza histórica es un caso particular del problema de la *comprensión del otro,* en la difícil dialéctica de la *reciprocidad de conciencias;* porque el *otro* pertenece a otra época, a otro medio vital y cultural, de otro poder de captabilidad ambiental distinto del del historiador. El conocimiento histórico, por lo tanto, consiste en la comprensión de signos e indicios que nos hace posible el conocimiento del *otro* pasado en la experiencia del presente: comprender *sus* palabras, *su* mente y *su* verdad.

Ante esta dificultad real, las posiciones son varias. El concepto relativista de las culturas (Spengler, Toynbee, Valery...) crea el escepticismo histórico. En cambio, la luminosidad de Hegel se encierra en la interpretación subjetiva y dialéctica de la historia, prescindiendo de la inteligibilidad documental y de la reciprocidad de conciencia entre el Yo del historiador y el Yo del *otro.* Hoy se impone un sobrio relativismo histórico como forma más suave del escepticismo de Nietzsche, y, en general, al inflacionismo histórico del siglo XIX, fundado en la idolatría de los valores históricos, ha seguido un positivo retroceso en la confianza gnoseológica de la historia.

383. *Objetividad del conocer histórico.*—Es cierto que el documento es el primer latido de la historia y del conocer histórico. Pero el documento ha de tener una *relación con el pasado* para que se haga inteligible. La esencia está en hallar la inteligibilidad de esa relación, en hallar el paso gnoseológico del signo a lo significado, del documento al pasado.

Siguiendo a Marrou, podemos distinguir varios casos, que nos iluminarán muy concretamente sobre la objetividad del conocer histórico.

Puede ocurrir que el objeto del conocimiento histórico sea el documento estudiado. Este caso se presenta en la historia de las ideas, de las artes, del idioma, de la técnica, de todo lo que Dilthey llama "espíritu objetivo". El trabajo del historiador se reduce a la comprensión del documento: texto, coherencia interna, doctrina, exactitud de lo que cuenta, etc. En este caso se da un conocimiento *en cierto sentido* directo e inmediato del pasado, aun-

que la inteligibilidad del documento queda vinculada a la capacidad interpretativa del historiador.

Otro caso se presenta en la *intencionalidad* del documento, que ante todo es un *signo humano*. Gnoseológicamente, quizá no se pueda resolver en una verdadera certeza, y haya que limitar los esfuerzos de interpretación y comprensión a una prudente posición de probabilidad.

Pero el caso más propiamente *histórico* es el conocimiento del pasado humano *en el documento*. En este caso, una cosa es coger el documento como *testimonio* del pasado y conocer lo que ese testimonio nos dice, y otra muy diferente es considerar el documento como *expresión* o *reflejo* de un pasado embebido en el documento. Así, una cosa es preguntar *hechos* a los documentos, y otra, a través de los documentos, conocer al hombre de una cultura, sus modos de sentir, pensar o juzgar.

La certeza histórica en el caso de los hechos, al menos en algunos, no encierra mayor dificultad crítica. Mas en el caso del "documento-expresión" tiene la dificultad que ha de pasar por el tamiz interpretativo del historiador, por sus esquemas intelectuales y psicológicos. El hecho real es que nunca se da entre los historiadores una interpretación única. La historiografía moderna está llena de ejemplos de esta imposibilidad gnoseológica, no sólo en las grandes interpretaciones históricas, por ejemplo, Spengler y Toynbee; sino en las pequeñas, por ejemplo, la interpretación de un personaje histórico, profano o religioso, su intencionalidad, las razones profundas de su obrar, etc.

La abundancia de documentos, lejos de esclarecer la certeza histórica, normalmente la oscurece; gnoseológicamente es más útil la sobriedad documental. Los ejemplos asombrosos de la historia moderna de hechos recientemente *pasados*, avalados por toneladas de documentos, y sobre los que no es posible formular ni siquiera un juicio de probabilidad crítica, están a la vista.

Tengamos presente que el conocimiento histórico es un *conocimiento de fe;* por lo tanto, nosotros conocemos del pasado aquello que nosotros *creemos* verdadero, y lo *creemos* o por lo que *creímos* entender de los documentos o por lo que entendimos *creía* el historiador. Esta es la naturaleza íntima del conocer histórico: *creer* y *tener certeza de fe* (Marrou). El escándalo surge cuando inyectamos el *mos geometricus* en la mente, y no admitimos más verdad que la de lo inmediatamente evidente, de lo

analítico, de la deducción apodíctica, de las hipótesis experimentables en la inducción.

No es ésa la realidad gnoseológica del *suppositum cognoscens,* y hemos de resaltar el papel necesario que en la vida del hombre tiene el conocimiento de fe, sin el que ni la vida ni la historia serían posibles: *omnino in hac vita nihil ageremus* (SAN AGUSTÍN, *Confess.* VI c.7). El abuso de relegar este tipo de conocimiento al orden teológico no nos deja resolver cómodamente el problema de la certeza histórica.

Pero no se trata de un conocimiento arbitrario y ciego. El conocimiento histórico tiene sus *preámbulos racionales,* que nos obligan a un *juicio de credibilidad,* fundado en la razón demostrativa, aunque no apodíctica, ni deductiva, ni experimental; se da, por lo tanto, una *credibilidad gnoseológicamente sana.* No se trata ni de un fideísmo histórico ni de un dogmatismo ciego, sino de una *certeza histórica* en la medida permitida por los preámbulos racionales de la investigación. Es una certeza *sui generis,* como la historia es una ciencia *sui generis;* es una certeza algo diferente de lo que equivocada, aunque normalmente, llamamos certeza; pero tenemos que advertir que la realidad es así y no puede ser de otra manera.

384. *Lo humano y la verdad en la historia.*—Hemos dicho que el objeto de la historia es el hecho *humano,* porque sólo lo humano engendra historia. Por lo tanto, la verdad y la certeza se nos presentan en la historia como *humanas;* se trata del conocimiento del hombre y de una verdad y una certeza sobre el hombre, por lo que el hombre queda convertido en el criterio de la verdad y la certeza históricas, en su base crítica. Naturalmente que esto parece modificar algún tanto la noción de verdad; pero no se olvide que esa noción ha sido adulterada, tanto por los simplismos positivistas como por los geometrismos racionalistas y los apriorismos intelectualistas.

La certeza histórica no puede medirse con un único y unívoco concepto de objetividad y de verdad, y sería ilógico exigir en la historia un conocimiento tipo matemático o apodíctico, porque, además de no ser el objeto evidente, tenemos que contar con la necesaria dosis de subjetividad del historiador. Pero tampoco podemos calificar la certeza histórica de *irracional.* Es verdad que el conocer histórico no tiene la ofuscante objetividad de las ciencias experimentales; pero también es verdad que la historia no está

Existe una auténtica verdad histórica, pero no existe una historia independiente de una filosofía del hombre y de la vida, y por eso el problema del conocer histórico está condicionado por los elementos que han permitido *elaborarla.* Esa es la palabra: *elaborar la verdad histórica con sobriedad gnoseológica* conforme al criterio paulino *sapere ad sobrietatem* (Rom 12,3).

385. *La comprensión histórica.*—La elaboración de la verdad histórica es la obra específica del historiador por medio de la *comprensión histórica.*

En efecto, el historiador tiene que saber salir de sí para avanzar y llegar al encuentro del *otro,* que se le acerca mediante el testimonio; el elemento psicológico necesario para ese encuentro cognoscitivo es la *simpatía,* una comunión psicológica especial que hace viable la comprensión y la inteligibilidad del documento. El *otro* ya no habla, ha hablado ya. Se trata de una *simpatía de inteligibilidad,* un hacerse una cosa psíquico-gnoseológica con el fondo humano del documento, actitud compatible no sólo con la objetividad, sino que sin ella esa objetividad será, en no pocos casos, inaccesible. La simpatía ayuda a la comprensión y al conocimiento: *nemo nisi per amicitiam cognoscitur* (San Agustín); como también es verdad que el odio deforma el conocimiento y la verdad.

Esa *simpatía* es el andamiaje de la construcción histórica; por él sube el historiador al conocimiento de la verdad histórica, se *interesa* en la búsqueda, *quiere* conocer el pasado: una pasión sincera no ciega los caminos de lo real.

Todo esto implica un peligro gnoseológico, pero no parecen incompatibles el sentido crítico y la simpatía, dada la posibilidad del control crítico de las conclusiones de varios historiadores que eliminaría las posibles adherencias subjetivistas. La *comprensión histórica* no es fácil; por eso, ni la historia como ciencia ni el conocer histórico como gnoseología tampoco lo son, aunque ciertamente no se presentan gnoseológicamente como imposibles.

La comprensión histórica nos lleva al problema de que la filosofía contemporánea, profundamente historicista, está dominada por la historicidad.

Mas por *historicidad* no podemos entender un modo de fugacidad ni un modo de que todo pasa en huida irrefrenable; no podemos entenderla como una mirada hacia atrás continua y permanente, ni como un crecimiento animal de la humanidad, ya

que el animal no tiene historia. Hemos de comprenderla como un compromiso individual y colectivo del hombre hacia el futuro, determinado por la relación de intimidad y continuidad con el pasado.

El hombre no es estático como el animal; el hombre es activo no por pura fuerza, sino por el poder creador, relacionador de las cosas y del cosmos que le envuelven. Este poder creador es lo que *hace historia,* a base del descubrimiento de la *relación unitiva* de las cosas en el tiempo y en el espacio; mas de las cosas humanas y relacionadas con el hombre, fuera de este campo ya no es comprensible la historia. Por lo tanto, la unidad del mundo es la unidad de la historia y lo que nos convierte en seres históricos, y ésta es la *historicidad* que domina el pensamiento contemporáneo. La historicidad, por lo tanto, la entendemos como la razón del sentido que descubren las cosas y el cosmos; porque si las cosas tienen un sentido es porque son históricas, y lo son precisamente porque no son *solas,* porque no están aisladas, porque están ellas, y con ellas el hombre, enlazadas y relacionadas con el pasado, y se convierten en goznes del futuro. Por esto, el hombre vive y condensa todos los tiempos, al mismo tiempo y en un momento: el pasado de los hombres es mi pasado, y la humanidad presente está modelando los esquemas de la humanidad futura.

Es ésta una historicidad no solamente aceptable, sino la única que nos descubre la realidad humana, no como una abstracción, sino como una realidad que se viene moviendo en la historia desde los orígenes. La Gnoseología del conocer histórico no tiene otra finalidad que descubrir esta historicidad del hecho humano, del hombre.

C) *Posiciones gnoseológicas*

386. La dificultad intrínseca del conocer histórico ha motivado múltiples actitudes gnoseológicas.

a) Durante el siglo XIX prevaleció un vigoroso *dogmatismo histórico* sostenido por Grimm, Mommsen, Niebhur, Ranke... El historiador era considerado como un pontífice infalible, el historiador sucedía al filósofo como guía de mundo del pensamiento (Marrou). Nietzsche protestó enérgicamente contra este dogmatismo y surgió la llamada "crisis de la historia", reforzada por la fuerte reacción de Tolstoi, que escribió *Guerra y paz* contra semejante dogmatismo. A principios del siglo XX se había impuesto Nietzsche, y la historia era objeto de desconfianza o de odio, *objet de haine.*

b) Actualmente, la que se puede llamar *crisis escéptica* del conocer histórico es una de tantas manifestaciones de la crisis más general de la verdad. Concretando un poco más, hoy sólo se admite un *valor relativo* al conocimiento histórico al derivado del concepto de cultura, y al afirmar el *carácter transitorio* de nuestra cultura occidental (Spengler, Valery, Sorokin, Toynbee, Ferrero...). No se admite un valor humano permanente y cognoscible en la fenomenología de las culturas. Sin embargo, el marxismo, con su dialéctica histórica, crea una nueva forma de *dogmatismo histórico* de signo hegeliano.

c) Quizá hoy no hallemos una forma cruda de *escepticismo histórico* (Locke, Hume, Harnack, Diderot, Bayle...); pero hallamos como actitud dominante el *relativismo subjetivista histórico,* (Dilthey, Simmel, Spranger, Vaihinger, Spengler, Windelband...). Las formas de exposición son múltiples; mas la esencia gnoseológica de este relativismo histórico consiste en la aplicación del criticismo kantiano a los problemas de la historia, sobre todo a partir de la *Crítica de la razón histórica* de Dhiltey, cuya estructura se puede condensar así: de la misma manera que en las ciencias naturales distinguimos los *fenómenos* de los *noúmenos,* y en la materia dada por la *sensibilidad empírica* queda envuelta por los *aprioris* de la *sensibilidad pura,* gracias a los cuales surge el verdadero conocimiento; así en la historia sólo conocemos los *fenómenos* que surgen en nosotros mediante el *apriori histórico.* La *historia de los hechos,* ni es propiamente historia ni es conocimiento; sería una *historia de los noúmenos,* algo completamente contradictorio. Por lo tanto, el *testimonio* de los hechos históricos, ni tiene valor gnoseológico alguno ni sirve para formar el conocimiento histórico.

d) Ultimamente se habla de la *psicología del testimonio.* Se admite el testimonio como fuente del conocer histórico, mas el testimonio está necesariamente condicionado por los influjos inevitables psicológicos del testigo y las subjetividades interpretativas del historiador; por eso, el testimonio no puede ser fuente de conocimiento cierto, sino de un conocimiento probable. Este *probabilismo histórico* puede considerarse hoy la actitud gnoseológica más extendida.

e) La actitud que nosotros aceptamos la podemos concretar en los puntos siguientes:

supuesto que no tratamos de una pura cognoscibilidad *material* del hecho histórico, sino de la cognoscibilidad *formal,* podemos enunciar las proposiciones siguientes:

α) el conocer histórico tiene verdaderas dificultades para llegar a un conocimiento objetivo y cierto;

β) pero no vemos una dificultad invencible para que en *algunos casos* se pueda llegar a ese conocimiento objetivo y cierto;

γ) limitando, pues, el campo del conocer histórico, afirmamos que en muchos casos no se pasa de un conocimiento de probabilidad, y en algunos de verdadera certeza (no entra en cuestión la *frecuencia* de esa certeza). Por lo tanto, no tiene justificación gnoseológica en el conocer histórico ni el escepticismo, ni el relativismo; no el subjetivismo si se entiende universalmente; como formas *parciales* y concretas, no hay dificultad en admitirlos específicamente como forma de *conocimiento probable.*

D) *Esquema general del problema*

387. Sintetizando lo expuesto, concretemos en algunas proposiciones el problema en su totalidad.

PROPOSICIÓN 1.ª: *Se dan serias dificultades en el conocer histórico.*

El conocimiento histórico empieza donde empiezan los documentos formales (no simplemente materiales) e inteligibles (Ranke), si esos documentos o no se dan, o se dan incompletos, o se dan mixtificados, o se dan ininteligibles; entonces es claro que: o no se da conocimiento histórico o no es cierto.

No parece discutible la afirmación de Ranke de que la historia empieza donde empieza el documento inteligible; tanto más cuanto que la inteligibilidad es la vía de la *fe* en el documento (Ranke).

Tampoco parece discutible el que los documentos, aun *formales,* ofrecen serias dificultades, ya que a veces:

ni son suficientes en número o información;
ni son directos ni ordenados en una serie continua, sino traídos indirectamente de muchas partes;
ni siempre están inmunes de las sospechas de interpolación y mixtificación;
ni siempre son documentos primarios, sino secundarios y ajenos a la intencionalidad del que resultó ser testigo.
ni son siempre coincidentes, y no raras veces son contradictorios;
ni tienen siempre la claridad en el fondo ni la sobriedad en el número, cualidades necesarias para la inteligibilidad.

Por otra parte, todo se funda en la *inteligibilidad* de los documentos; y ciertamente ofrece ciertas dificultades.

La inteligibilidad es doble: la del *testigo* y la del *historiador.*

Ahora bien, uno y otro tienen sus condiciones personales (cultura, educación, sentimientos, simpatías, tipo psicológico..., pertenecen a dos épocas diferentes; por lo tanto, el conocimiento histórico está condicionado por el testigo y el historiador, que pueden cambiar el valor e inteligibilidad del testimonio (Langlois-Seignobos, Galbraith).

PROPOSICIÓN 2.ª: *Es posible un conocimiento histórico cierto.*

Son posibles las condiciones psíquico-gnoseológicas que hacen posible una inteligibilidad objetiva de los documentos; y en ese caso nada se opone a un conocimiento cierto, con el tipo de certeza antes definido.

a) *Subjetivamente,* el historiador puede estar adornado de las cualidades necesarias para el caso: interés, espíritu y talento críticos, sentido realista de la objetividad, preparación técnica, madurez mental y humana, independencia mental y psicológica, cultura personal y afinidad psicológica con el tema, disposición de someterse a lo que digan los documentos, etc.

b) *Objetivamente,* tanto en la *crítica externa* de los documentos: origen y autenticidad, como en la *interna:* interpretación e inteligibilidad, como en la *convergencia de los documentos* o de las *diversas series* de documentos.

En todo este conjunto se da un fundamento gnoseológico suficiente para un positivo conocer histórico cierto.

PROPOSICIÓN 3.ª: *El conocer histórico es gnoseológicamente cierto.*

Pongamos algunos preámbulos necesarios.

El *positivismo histórico* concibió la certeza histórica como una certeza matemática: la historia es la *ciencia exacta* de los hechos históricos; la historia no es una *creación* del historiador, sino algo que *encuentra* hecho. Concepción inaceptable y que confunde la *historia* con la *erudición.*

El *idealismo histórico* crea una certeza histórica fija y exacta proveniente de una idea inmutable de la mente. Concepción subjetivista que nos aparta de la inteligibilidad de los hechos.

El *realismo histórico exagerado* exige una certeza de tipo casi experimental: certeza imposible si se entiende lo que es un hecho histórico.

La *certeza histórica* no es una pseudocerteza, sino una certeza *analógica,* con relación a los otros órdenes de certeza:

no es una certeza *inmediata sensible,*
no es una certeza *metafísica deductiva,*
no es una certeza *científica inductiva,*
no es una certeza formal lógica, ni *empírica,* ni *matemática,*
no es una certeza *interna mediata* o *inmediata.*

La *certeza histórica* constituye por sí sola un orden específico de certeza fundado en la *evidencia histórica* que, a su vez, se funda en las leyes de la *investigación histórica.* Hay que reconocer que algunos autores afirman que esta certeza no pasa de los límites de la *probabilidad* (Aron); pero no entienden la *probabilidad* en su sentido rígido, sino en un sentido de *certeza moral histórica.*

PROPOSICIÓN 4.ª: *La historia es ciencia.*

Dejamos expuesta anteriormente la dificultad contra la naturaleza científica de la historia. Es cierto, además, que la historia no cabe en el concepto restringido aristotélico de ciencia.

Mas es un hecho que hoy la historia está clasificada y admitida entre las ciencias. Gnoseológicamente muy justamente.

Ciencia, en general, puede definirse como *conocimiento explicativo.* Sin embargo, en las diversas ciencias la *explicación* ha de hacerse según las exigencias del objeto, por lo tanto analógicamente. Esta definición es más universal que la clásica, que al concebirse como *conocimiento cierto según las causas* sólo incluía lo universal y necesario.

La definición moderna se fundamenta más en *criticidad* del objeto, para distinguir con más precisión el conocimiento científico del conocimiento vulgar. Asimismo se fundamenta en la *investigación sistemática* y en una depurada *metodología.*

Parece evidente que el conocer histórico tiene *criticidad sistemática* y *metodológica,* se rige por unas leyes fijas no arbitrarias, encierra una causalidad en las circunstancias ambientales de los hechos (causalidad religiosa, económica, política, social...). Esa causalidad existe realmente, pues se dan conexiones causales entre los hechos humanos que pretende descubrir el historiador, e indudablemente la investigación histórica camina sobre el hecho de la existencia de una ley moral-psicológica coordinadora de los hechos humanos.

Con todo, aun siendo verdadera ciencia, sobre todo en el sentido moderno de la palabra, es una ciencia *analógica.* Es una explicación *condicionada* por el objeto; por eso las ciencias son múltiples, y múltiples las explicaciones.

La historia no sólo investiga en los hechos humanos y en su sucesión, sino que investiga en sus causas, según un orden metódico y sistemático. Ahora bien, estos hechos y esa causalidad no se pueden investigar con el *mismo* método de las ciencias experimentales o matemáticas o metafísicas; exige un modo *diferente.* En esa diferencia consiste la *analogía* científica del conocer histórico.

Bibliografía

CARR, E. H., *What is History* (Penguin Books 1964); KREMER, R., *La connaissance historique, son objet et sa nature:* Rev. Néo-Schol. (1922) 93; CALLOIS, R., *Évidence et Histoire:* Rev. Mét. et Mor. 55 (1950) 268; MARROU, H.-L., *De la connaissance historique* (parís 1958); ID., *La foi historique:* Les études phil. (av.-juin 1959) 151; DE VRIES, *Pensar y ser* (ver. esp., 1953) p.224; PÉREZ BALLESTER, J., *Fenomenología de lo histórico* (Barcelona 1955); *Il problema della conoscenza storica:* Atti del XVII Congr. Nazionale di Filosofia (Napoli, marzo 1955); ARON, R., *La philosophie critique de l'histoire* (París 1950); ID., *Introduction a la philosophie de l'histoire* (París 1938); EIRAS ROEL, A., *¿Tiene la Historia categoría de ciencia?:* Aporía vol.1 n.3 p.252; MARAVALL, J. A., *Teoría del saber histórico* (Madrid 1958); CHATELET, F., *Non, l'histoire n'est pas inasaissible:* La Nouv. Critique (mai 1955) 56; PIGANIOL, A., *Qu'est-ce que l'histoire?:* Rev. Mét. et Mor. (juillet-sept. 1955) 225; GUERARD DES LAURIES, M. L., *A propos de la connaissance historique:* Rev. des Sc. phil. et théol. (1955) 569.

Cf. SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente* V 2 (ver. esp., Madrid 1958) p.62: *¿Qué es historia?;* GADAMER, H.-G., *Le problème de la connaissance historique* (Louvain 1963).

CAPÍTULO XXII

EL CONOCER POR FE O AUTORIDAD

SUMARIO: Los juicios de fe o autoridad: A) Preámbulos generales.—B) Posiciones gnoseológicas.—C) El problema.—D) Cuestiones complementarias.

Supuesta la nota bibliográfica anterior, véase A. BRUNNER, *Conocer y Creer* (vers. hisp., Madrid 1954); BONNET, *Crítica* p.172; TONGIORGI, *Logica* p.368; MÓNACO, *Critica* p. 215; PESCH-FRICK, *Inst. Log.* I p.532.

388. El conocer humano depende en gran parte de la autoridad y del testimonio, ya que, como ser humano, es ser limitado. Las facultades cognoscitivas del hombre son esencialmente limitadas y no pueden conocer por sí mismas directa e inmediatamente todos los objetos del conocimiento; si se trata de objetos pasados (hechos históricos), ese conocimiento es totalmente imposible. Por lo tanto, el conocer humano natural y científico se funda, en gran parte, en el testimonio y autoridad de otros. Por lo tanto, *la sociedad y la historia son auténticas fuentes de conocimiento.*

El hombre, concretamente considerado, se mueve siempre en un complejo gnoseológico de sociedad e historia; ambas determinan su evolución gnoseológica, espiritual y cultural, es decir, humana. Ese *influjo sociedad-historia* determina muchos de nuestros juicios y los fundamentos de nuestra cultura. Es justo, pues, preguntar sobre el *valor gnoseológico de tales juicios,* sin insistir en el hecho evidente de nuestro apoyo gnoseológico, aun en problemas importantísimos, en el testimonio y autoridad de otros.

Pero distinguimos dos cuestiones, coordinadas entre sí, aunque muy distintas en el tratamiento científico:

la *primera,* la cuestión gnoseológica de los juicios fundados en autoridad en general, o sea, el valor de los juicios de fe; y

la *segunda,* la cuestión particular, del valor de los juicios histórico-científicos, o sea, el valor de la historia como ciencia.

Los juicios de fe o autoridad

389. El problema se puede enunciar así: *¿es posible una certeza formal en un juicio fundado en un testimonio?*

La razón de dicho problema es múltiple: tal conocimiento es *mediato,* y a veces en grado extremo; el *testigo* puede equivocarse o puede querer engañarnos, circunstancia que se agrava si se trata de una *serie de testigos;* un solo testigo parece insuficiente para fundamentar una verdadera certeza según el viejo adagio: *testis unus testis nullus.*

Además, el testimonio tiene implicados dos problemas gnoseológicos importantes: *a)* el problema del *conocimiento del hecho* por parte del testigo, y *b)* el problema de la *cognoscibilidad e inteligibilidad del testimonio* por parte del que lo recibe. Y a esto hay que añadir el problema de la *veracidad* en la transmisión.

A) Preámbulos generales

a) *Testigo* es un hombre que de *alguna manera* manifiesta a otros un *hecho* conocido por él, pero un hecho *sensible* y *percibido.* No es un testigo el que manifiesta hechos *no sensibles,* por ejemplo, los motivos *internos* de una acción, ni es testigo quien manifiesta hechos externos, pero por *conjetura, sospecha* o *deducción.*

El testigo no puede dar evidencia *intrínseca* del hecho testificado, y, por lo tanto, el asentimiento (aceptación gnoseológica) directamente se detiene en el enunciable (testimonio), tal y como lo propone el testigo. El testigo *inmediato* (ocular) es el que transmite algo visto por él; el *mediato* (de oído) es el que transmite algo no visto por él, sino visto por otro.

b) *Testimonio:* en un sentido *formal* es el acto por el que el testigo transmite un hecho; gnoseológicamente es un *enunciable* por el que el testigo transmite su propio conocimiento a otros como verdadero y cierto. Es claro que ese testimonio *formal* puede ser *oral* o *escrito, divino* o *humano.*

Sin embargo, este testimonio *formal* admite algunas modalidades gnoseológicas:

α) puede ser *formal propio* en un sentido *lato,* cuando el testigo transmite algo, pero por actos *indirectos,* aunque usando me-

dios e indicios *directamente* buscados, por ejemplo, sepulcros, monedas, monumentos, obras de arte, caligrafía, etc.; y

β) puede ser *impropio,* cuando la transmisión de la noticia de un hecho se hace por *medios ajenos* a la intención del testigo, por ejemplo, huesos, armas, herramientas, cuantas cosas se encuentran en las excavaciones geológicas, paleontológicas, etc. Más que de un testimonio *formal* se trata de un testimonio *virtual.*

Se da también un testimonio *histórico,* del que hablaremos más adelante, y un testimonio *dogmático,* cuyo objeto directo es una *doctrina;* éste jamás llega a la certeza estricta.

Evidentemente, hablamos exclusivamente del *testimonio gnoseológico,* el definido, para excluir totalmente de la cuestión el *pseudotestimonio,* el *rumor,* el *se dice* o *se corre,* etc. La *fama* no es testimonio gnoseológico.

c) La *fe* es el acto por el que uno juzga ser verdadero lo transmitido por el testigo con su aceptación por ser verdadero; por lo tanto, la fe se define como *el asentimiento mental a alguna verdad por la autoridad del testigo.* Toda la razón gnoseológica de la fuerza del testimonio y el fundamento del conocimiento de fe es la *autoridad del testigo,* autoridad *gnoseológica* que puede definirse: la *fuerza de exigir un asentimiento a lo que manifiesta* o la *idoneidad para exigir fe en lo que afirma.*

Esta *autoridad* o *idoneidad* tiene una doble fuente gnoseológica: la *ciencia* y la *veracidad* del testigo, o que el testigo *sepa lo que dice y que diga lo que sepa.* En otras palabras, la autoridad gnoseológica surge de la conjunción de la *verdad lógica* y la *verdad moral* del testigo.

En los *juicios de fe* se afirma algo *por la autoridad del testigo.* De aquí nace una doble tendencia en tales juicios: una hacia el *objeto* de la fe, y otra hacia el *testimonio.* La primera es la razón *material,* y la segunda la razón *formal* de los mismos.

Es evidente que la fe es un acto *racional,* y no puede confundirse con la *credulidad,* una fe popular fundada en la pía voluntad; como tampoco puede confundirse con la *fe kantiana,* fundada en las necesidades *prácticas* sin visibilidad racional de los motivos. La fe es un acto intelectual con una certeza, que exige una evidencia como razón formal, evidencia razonada objetivamente en sus motivos, concretamente en la objetividad de la *autoridad* del testigo. En Teología se habla de la fe fundada en la *excelencia* del testigo. Es una forma de hablar, porque esa *excelencia* resulta de la suprema *verdad* y suprema *veracidad* del testigo: Dios, en último término, es una *excelencia racional.*

B) Posiciones gnoseológicas

390. Al hablar del conocer histórico se han de ampliar estas posiciones. Basten unas indicaciones generales para encuadrar el problema y la solución.

a) Hay una posición que peca *por exceso,* es la del tradicionalismo gnoseológico, es la posición de De Bonald, De Lamenais... Se admite el testimonio, transmitido de una u otra manera, como el *único* medio gnoseológico de llegar a la verdad.

b) En el polo opuesto se halla la posición que peca *por defecto,* posición que niega al testimonio toda capacidad gnoseológica:

Locke niega totalmente el *testimonio mediato:* a medida que aumenta el número de testigos, disminuye la certeza del testimonio.

Diderot, Bayle, Hume, Harnack niegan el valor del testimonio en los *hechos milagrosos,* ya que no puede haber un testimonio válido de un hecho imposible. Es la posición tradicional del racionalismo puro.

c) Ultimamente surge la doctrina de la *psicología del testimonio,* que es una modalidad concreta del psicologismo histórico.

C) El problema

391. Hablamos del testimonio estricto, anteriormente explicado. Esto supuesto, y supuesto además que no tratamos de determinar una *metodología del testimonio* (heurística, crítica, diplomática...), sino que nos atenemos estrictamente al *testimonio humano,* tanto *formal* como *virtual,* tanto *mediato* como *inmediato,* afirmamos que el testimonio es, en algunas circunstancias y en algún orden de hechos, *fuente de auténtica certeza;* aunque también admitimos que el testimonio, en otras circunstancias, no nos permite traspasar los límites de la probabilidad. Así, pues, y para precisar con la rigurosidad posible el problema, formulamos la siguiente proposición:

Proposición: *El testimonio humano, en algunas circunstancias, puede ser fuente de verdadera certeza.*

a) Testimonio sobre un hecho actual

No se presenta una especial dificultad gnoseológica cuando nos consta la *existencia real* del restigo y del testimonio o el *hecho externo* del testimonio; cuando nos consta el *sentido legítimo* idiomático del testimonio, y cuando nos consta la *autoridad gnoseológica* del testigo.

No parece imposible que nos puedan constar con toda objetividad esos datos en este caso, pues se trata de un *hecho actual,* normalmente por testimonio *inmediato,* transmitido por un testigo gnoseológicamente controlable. Lo que parece más claro si no se trata de un solo testigo, sino de *varios,* coincidentes e independientes entre sí.

La razón gnoseológica se refuerza si se trata de un hecho no sólo *posible,* sino *proporcionado* a la capacidad del testigo. Y valen estas razones aun para el testimonio escrito, y no simplemente oral.

b) Testimonio sobre un hecho pretérito

Tocamos aquí el problema del *conocer histórico* que hemos estudiado anteriormente.

Aquí nos interesa el testimonio como fuente de *tradición gnoseológica.*

El *testimonio oral* sobre un hecho pretérito se llama *tradición oral,* que se reduce a *la narración de un hecho pasado llegada hasta nosotros a través de una serie continua de testigos.*

Esta *tradición,* para que sea realmente fuente de certeza verdadera, ha de reunir ciertas condiciones necesarias:

ha de ser *pública* y *sobresaliente,* sobre un hecho también insigne, que no hubiera podido quedar oculto a muchos en el tiempo en que se produjo y que tuvo que ser conocido por bastantes al menos;

ha de ser *amplia,* de gran base y extensión, que pudo originar diversas series de testigos que, si son independientes, le dan gran fuerza;

ha de ser *constante,* ininterrumpida, no interpolada con elementos, por ejemplo, legendarios, sin cambios en la línea fundamental; de tal manera que retrocediendo por la tradición podamos llegar gnoseológicamente a la fuente originaria e inmediata de la misma.

De aquí se sigue que las tradiciones populares de origen desconocido, y que las tradiciones históricas cuyo origen es muy posterior al tiempo de los hechos, o no pueden ser fuentes de certeza, o simplemente originan débiles probabilidades. Es claro

que el análisis gnoseológico de la tradición es extremadamente delicado.

Por el momento afirmamos la posibilidad gnoseológica del testimonio en casos pretéritos, posibilidad más patente cuando la tradición está corroborada por testimonios indirectos e impropios, como monumentos, sepulcros, monedas, instituciones, fiestas, etc.

Sin embargo, como la fuerza de la dificultad y la delicadeza de la solución tocan el fondo del conocer histórico, lo tratamos expresamente en el capítulo sobre el conocer histórico.

El caso del testimonio sobre un hecho no simplemente pasado, sino *remotísimo,* no cambia sustancialmente la dificultad, sino que la aumenta. La certeza se hace posible por la *verdad* y la *veracidad* del testigo, más difícil de conocer, pero no imposible de conseguir, aunque el número de casos sea más reducido y la certeza haya de limitarse a una actitud de *confianza,* y no de *firmeza* gnoseológica.

Este caso exige una mayor atención y un mayor estudio del testimonio, sobre todo en su *autenticidad* y su *integridad,* según todas las exigencias del arte de la investigación histórica, apoyada especialmente en la *metodología* y la crítica históricas. Los testimonios *incompletos, interpolados, falsificados, mixtificados,* etcétera, normalmente imposibilitan una verdadera certeza, por el espeso poso de *desconfianza* gnoseológica que dejan en la mente. Los detalles de una metodología y crítica documental pertenecen a la misma *metodología histórica,* no a la Gnoseología.

c) **Testimonio doctrinal o dogmático**

Este testimonio nos transmite la doctrina o modo de pensar de un hombre del que no nos quedan obras escritas; por ejemplo, el caso del nominalismo de Roscelino, que conocemos por testimonio de San Anselmo, con la protesta del mismo Roscelino.

Es evidente que las dificultades de este testimonio para que sea fuente de *certeza* son definitivas, porque la doctrina de un autor transmitida por una mente distinta, cual es la del testigo, por fuerza ha de sufrir modificaciones que más o menos la adulteran. En este caso, aun salvando la *veracidad* del testigo, nunca estaremos seguros de su *verdad.* Por eso no se puede admitir tal testimonio como fuente de certeza, quedando solamente reducido a fuente de probabilidad.

D) Cuestiones complementarias

392. *a)* Hemos hablado del testimonio como fuente de certeza. Cabe preguntar cuál es el grado de esa certeza.

Una respuesta general es que tal certeza es una certeza *moral,* entendiendo ésta en su sentido más propio. Mas esta afirmación ha de entenderse en el caso en que las condiciones gnoseológicas del testimonio sean *positivas;* pero en el caso en que sean solamente *negativas* no garantizan sino un grado, más o menos sólido, de probabilidad.

Sin embargo, se puede admitir que puede darse un conjunto de circunstancias, abundantes y extraordinarias, que incluso se pueda hablar de una certeza en algún sentido *metafísica,* porque el contradictorio se hace *absolutamente* inconcebible (Mónaco, *Crítica* p.222).

b) Por lo dicho se ve que, en los *juicios de fe,* la mente se determina por una razón *extrínseca* al enunciable, mientras que en los *juicios de ciencia* esa razón es *intrínseca,* mediata o inmediata. En los primeros se da la *evidencia de la autoridad;* en los segundos, la *evidencia del objeto.* Son dos fuentes muy distintas de muy distinta certeza, y que de ninguna manera se pueden mezclar o cambiar de orden, so pena de imposibilitar absolutamente toda certeza. En la ciencia lo que es evidente es el objeto, mientras que en la fe lo es la autoridad, quedando el objeto directamente en la oscuridad gnoseológica. Esta motivación *extrínseca* del entendimiento en los juicios de fe admite un positivo influjo de la voluntad, que es uno de los determinantes extrínsecos de dichos juicios.

La cuestión debatida está en saber si en un mismo entendimiento puede existir simultáneamente un *juicio de fe* y uno *de ciencia* sobre el *mismo objeto;* por ejemplo, sobre la existencia de Dios. Hay escuelas que lo afirman y escuelas que lo niegan (cf. De Alejandro, *Evidencia y fe según el Doctor Eximio*: Estudios Eclesiásticos 22 [1948] 23...), sin que sea ni clara ni apodíctica ninguna de las dos posiciones. Suárez admite la posibilidad simultánea de los dos juicios, fundado en la compatible simultaneidad de los dos motivos.

c) La certeza, pues, en los juicios de fe, es directamente proporcional a la fuerza gnoseológica de la autoridad; consiguientemente, a una verdadera autoridad corresponde una verdadera cer-

teza. Con todo, en la realidad de la vida cotidiana tales juicios se mueven en el orden de la probabilidad.

En los juicios de fe sobrenatural sigue la misma ley gnoseológica, pero su firmeza es la mayor, porque la *autoridad es infalible;* su certeza, por lo tanto, es la más firme. Aclaremos que la certeza por testimonio se puede considerar de dos maneras: o *certeza especulativa* o *certeza de adhesión.* La firmeza de la certeza de fe es *certeza de adhesión,* y, como tal, la certeza de fe es superior a la certeza de la ciencia; no así si la consideramos como especulativa (San Buenaventura).

Por fin, no es necesario insistir en la *necesidad* de los juicios de fe: la distancia que nos separa de los hechos, la fe que concedemos a nuestros médicos, científicos... No podemos *saber* todo, tenemos que admitir *por fe* casi todo.

INDICE DE NOMBRES

(Se indican los números marginales. Los números volados remiten a las notas.)

INDICE DE MATERIAS

(Se indican los números marginales)

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «GNOSEOLOGÍA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 31 DE MAYO DE 1969, FIESTA DE SANTA MARÍA VIRGEN, REINA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATOLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de Nácar-Colunga:
— Tamaño BAC (13 × 20 cms.), (27.ª ed.), con 24 láminas en color.—165 tela, 185 plástico, 300 fibra piel cortes oro.
— Tamaño mayor, (16 × 25 cms.), con lugares paralelos y 50 láminas en color.—320 tela cortes blancos, 400 tela cortes oro, 500 fibra piel cortes oro y 1000 piel turco.
— Edición manual tamaño breviario, (11 × 17 cms.), 1676 págs. Encuadernación skivertex, con estuche, 290. Chagrín cortes oro, 410.
— Edición de bolsillo (9 × 13 cms.) (4.ª ed.).—Plástico cortes blancos, 170. Plástico cortes oro, 190. Fibra piel cortes oro, 210. Chagrín cortes oro, 275.

2 SUMA POETICA, por Pemán y Herrero García (2.ª ed.). (Agotada.)

3a OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON (4.ª ed.) T. I.—135 tela, 155 plástico.

3b OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON (4.ª ed.). T. II.—140 tela, 160 plástico.

4 SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos completos, Biografías y Florecillas* (4.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por Ribadeneyra. (Agotada.)

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 v.). T. I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo* (3.ª ed.).—145 tela.

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. II: *Jesucristo* (3.ª ed.).—150 tela.

19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. III: *Camino de la sabiduría* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.

28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. IV: *Teología mística* (2.ª ed.).—110 tela.

36 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. V: *Santísima Trinidad. Dones y preceptos* (2.ª ed.).—120 tela.

49 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. VI y último: *De la perfección evangélica. Apología de los pobres.*—50 tela, 95 piel.

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA. (En prensa la 8.ª ed.)

7 bis DERECHO CANONICO POSCONCILIAR. *Suplemento al Código de Derecho canónico bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos*, por L. Miguélez, S. Alonso, O.P., y M. Cabreros, C.M.F.—105 tela.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de Alastruey (4.ª ed.).—80 tela.

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. Félix García, O.S.A. T. I: *Vida de San Agustín*, por Posidio. *Primeros escritos. Introducción general a San Agustín*, por V. Capánaga, O.R.S.A. (3.ª ed.).—85 tela, 140 piel.

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. II: *Confesiones* (5.ª ed.).—140 tela, 160 plástico.

21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. III: *Obras filosóficas* (3.ª ed.).—105 tela, 160 piel.

30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IV: *Obras apologéticas.*—70 tela, 125 piel.

39 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. V: *Tratado de la Santísima Trinidad* (3.ª ed.).—180 tela.

50 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VI: *Tratados sobre la gracia* (2.ª ed.).—80 tela, 135 piel.

53 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VII: *Sermones* (3.ª ed.).—125 tela, 180 piel.

69 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VIII: *Cartas* (1.º) (2.ª ed.).—170 tela.

79 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IX: *Tratados sobre la gracia* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.

95 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. X: *Homilías* (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.

99 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XI: *Cartas* (2.º).—70 tela, 125 piel.

121 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XII: *Tratados morales.*—75 tela, 130 piel.

139 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35) (2.ª ed.).—180 tela.

165 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIV: *Sobre el Evangelio de San Juan* (36-124) (2.ª ed.). 110 tela, 165 piel.

168 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XV: *Tratados escriturarios* (2.ª ed.).—180 tela.

171 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVI: *La ciudad de Dios* (1.º) (2.ª ed.).—120 tela, 180 piel.

172 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVII: *La ciudad de Dios* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.

187 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVIII: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Indice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes.*—80 tela, 135 piel.

235 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIX: *Enarraciones sobre los Salmos* (1.º).—125 tela, 145 plástico.

246 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XX: *Enarraciones sobre los Salmos* (2.º).—130 tela, 150 plástico.

255 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XXI: *Enarraciones sobre los Salmos* (3.º).—135 tela, 155 plástico.

264 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XXII: *Enarraciones sobre los Salmos* (4.° y último).—150 tela, 170 plástico.

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES. (Agotada.)

14 BIBLIA VULGATA LATINA (4.ª ed.).—140 tela, 160 plástico.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (5.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. Bover (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

17-18 TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL. T. I: *Autos sacramentales* (3.ª ed.).—165 tela, 185 plástico. T. II: *Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos* (3.ª ed.).—170 tela, 190 plástico.

20 OBRAS SELECTAS DE FRAY LUIS DE GRANADA. (Agotada.)

22 SANTO DOMINGO DE GUZMAN. *Su vida. Su orden. Sus escritos* (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

23 OBRAS DE SAN BERNARDO. (Agotada.)—Véase 110.

24 OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. T. I: *Autobiografía* y *Diario espiritual*, por V. Larrañaga, S.I. (Agotada.)

25-26 SAGRADA BIBLIA, de Bover-Cantera (6.ª ed.).—120 tela.

27 LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. Bover, S.I. (2.ª ed.).—40 tela, 85 piel.

29 SUMA TEOLOGICA, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe (16 v.). T. I: *Introducción general*, por S. Ramírez, O.P., y *Tratado de Dios Uno* (3.ª ed.).—135 tela, 190 piel.

41 y 56 SUMA TEOLOGICA. T. II-III: *De la Ss. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea* (3.ª ed.).—110 tela, 165 piel.

177 SUMA TEOLOGICA. T. III (2.°): *Tratado del hombre. Del gobierno del mundo.*—115 tela, 170 piel.

126 SUMA TEOLOGICA. T. IV: *De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.* (En prensa la 2.ª ed.)

122 SUMA TEOLOGICA. T. V: *De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.* (Agotada.)

149 SUMA TEOLOGICA. T. VI: *De la ley en general. De a ley antigua. De la gracia.*—75 tela, 130 piel.

180 SUMA TEOLOGICA. T. VII: *Tratados sobre la fe, esperanza y caridad.*—115 tela, 170 piel.

152 SUMA TEOLOGICA. T. VIII: *La prudencia. La justicia.*—75 tela, 130 piel.

142 SUMA TEOLOGICA. T. IX: *De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza.*—80 tela, 130 piel.

134 SUMA TEOLOGICA. T. X: *De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.*—75 tela, 130 piel.

191 SUMA TEOLOGICA. T. XI: *Tratado del Verbo encarnado.*—115 tela, 170 piel.

131 SUMA TEOLOGICA. T. XII: *Tratado de la vida de Cristo.*—70 tela, 125 piel.

164 SUMA TEOLOGICA. T. XIII: *De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.*—90 tela, 145 piel.

163 SUMA TEOLOGICA. T. XIV: *Penitencia. Extremaunción.*—80 tela, 135 piel.

145 SUMA TEOLOGICA. T. XV: *Del orden. Del matrimonio.*—70 tela, 125 piel.

197 SUMA TEOLOGICA. T. XVI y último: *Tratado de los novísimos. Indice de conceptos de los 16 vols.*—125 tela, 180 piel.

31 OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL. (Agotada.)

32 VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. Fernández, S.I. (Agotada.)

33 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES (8 v.). T. I: *Biografía* y *Epistolario.*—50 tela, 95 piel.

37 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. II: *Filosofía fundamental* (2.ª ed.).—100 tela.

42 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. III: *Filosofía elemental* y *El criterio* (2.ª ed.).—100 tela, 150 piel.

48 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo* (2.ª ed.).—145 tela, 165 plástico.

51 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. V: *Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.*—50 tela, 95 piel.

52 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VI: *Escritos políticos* (1.°).—50 tela, 95 piel.

57 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VII: *Escritos políticos* (2.°).—50 tela, 95 piel.

66 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VIII y último: *Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices.*—50 tela, 95 piel.

34 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. I: *Nacimiento e infancia de Cristo*, por F. J. Sánchez Cantón, 304 láminas. (Agotada.)

64 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. II: *Cristo en el Evangelio*, por F. J. Sánchez Cantón. (Agotada.)

47 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. III: *La pasión de Cristo*, por J. Camón Aznar, 303 láminas.—Agotada en tela, 105 piel.

35 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por Francisco Suárez, S.I. (2 v.) T. I.—Agotada en tela, 90 piel.

55 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por F. Suárez, S.I. T. II y último. (Agotada.)

38 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 v.). T. I: Alonso de Madrid: *Arte para servir a Dios* y *Espejo de ilustres personas*. Francisco de Osuna: *Ley de amor santo.*—45 tela, 90 piel.

44 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. II: Bernardino de Laredo: *Subida del monte Sión.* Antonio de Guevara: *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos.* Miguel de Medina: *Infancia espiritual.* Beato Nicolás Factor: *Doctrina de las tres vías.*—50 tela, 95 piel.

46 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. III y último: Diego de Estella: *Meditaciones del amor de Dios.* Juan de Pineda: *Declaraciones del «Pater noster».* Juan de los Angeles: *Manual de la vida perfecta y Esclavitud mariana.* Melchor de Cetina: *Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen.* Juan Bautista de Madrigal: *Homiliario evangélico.*—50 tela, 95 piel.

40 NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga, con 20 láminas en color.—85 tela; en tela especial labrada, estampaciones doradas, 110.

43 NUEVO TESTAMENTO, por J. M. Bover, S.I. (Agotada.)

45 LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. de B. Vizmanos, S.I. (Agotada.)

54 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA (4 v.). T. I: *Edad Antigua*, por B. Llorca, S.I. (4.ª ed.).—145 tela, 165 plástico.

104 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. II: *Edad Media*, por R. García Villoslada, S.I. (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

199 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. III: *Edad Nueva*, por R. García Villoslada y Bernardino Llorca, S.I. (2.ª ed.).—175 tela.

76 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. IV y último: *Edad Moderna*, por F. J. Montalbán, S.I. (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

58 OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO, en latín y castellano. (Agotada.)

59 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. (3 v.). T. I: *San Mateo.* (Agotada.)

72 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. T. II: *San Marcos y San Lucas.* (Agotada.)

112 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. T. III y último: *San Juan.* (Agotada.)

60 CURSUS PHILOSOPHICUS. T. V: *Theologia naturalis*, por J. Hellín, S.I. (Agotada.)

61 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA (4 v.). T. I: *Introductio. De revelatione. De Ecclesia. De Scriptura*, por M. Nicoláu y J. Salaverri (5.ª ed.).—140 tela.

90 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. II: *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis*, por J. M. Dalmáu y J. F. Sagüés, S.I. (4.ª ed.).—145 tela.

62 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. III: *De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus*, por J. Solano, J. A. de Aldama y S. González, S.I. (4.ª ed.). (Agotada.)

73 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. IV y último: *De sacramentis. De novissimis*, por J. A. de Aldama, F. de P. Solá, S. González y J. F. Sagüés, S.I. (4.ª ed.).—135 tela.

63 SAN VICENTE DE PAUL: BIOGRAFIA Y ESCRITOS (2.ª ed.).—85 tela.

65 PADRES APOSTOLICOS, por D. Ruiz Bueno (reimp.).—150 tela.

67 ETIMOLOGIAS, de San Isidoro de Sevilla. (Agotada.)

68 EL SACRIFICIO DE LA MISA, por Jungmann, S.I. (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

70 COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA, por J. M. Bover, S.I. (2.ª ed.).—60 tela.

71 TRATADO DE LA SMA. EUCARISTIA, por Alastruey (2.ª ed.). (Agotada.)

74 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 v.). T. I: *Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida*, escrito por la Santa. Edición por Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, O.C.D. (Agotada.)

120 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. II: *Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía*, por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. (Agotada.)

189 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. III y último: *Introducción general*, por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. *Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.*—125 tela.

75 ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. Ruiz Bueno (2.ª ed.).—150 tela.

77 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis, cura fratrum eiusdem Ordinis, in quinque volumina divisa. Vol. I: *Prima pars* (3.ª ed.).—105 tela.

80 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. II: *Prima secundae* (3.ª ed.).—110 tela.

81 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. III: *Secunda secundae* (3.ª ed.)·140 tela.

83 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. IV: *Tertia pars* (3.ª ed.).—120 tela.

87 SUMMA THEOLOGICA S. Thomae Aquinatis. Vol. V y último: *Supplementum. Indices* (3.ª ed.).—135 tela.

78 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO (2 v.). T. I: *Obras dedicadas al pueblo en general.*—70 tela, 115 piel.

113 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO. T. II y último: *Obras dedicadas al clero en particular.*—75 tela, 120 piel.

82 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 v.). Ed. bilingüe. T. I.—70 tela, 115 piel.

100 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO. T. II y último.—70 tela, 115 piel.

84 LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO, por F. MARÍN SOLA, O.P. (2.ª ed.).—125 tela.

85 EL CUERPO MISTICO DE CRISTO, por E. SAURAS, O.P. (2.ª ed.). (Agotada.)

86 OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. DE DALMASES e I. IPARRAGUIRRE, S.I. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

88 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 v.). Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. I.—75 tela, 120 piel.

118 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS. Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. II y ÚLTIMO.—85 tela, 130 piel.

89 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA (2 v.). Ed. crítica. T. I: *Epistolario. Escritos menores*, por L. SALA BALUST.—75 tela.

103 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA. T. II: *Sermones. Pláticas espirituales*, por L. SALA BALUST.—85 tela.

91 LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. ARINTERO, O.P. (2.ª ed.).—175 tela.

98 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA (3 v.). T. I: *Introductio, Logica, Critica, Metaphysica*, por L. SALCEDO y C. FERNÁNDEZ, S.I. (3.ª ed.).—135 tela.

137 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. II: *Cosmologia, Psychologia*, por J. HELLÍN y F. M. PALMÉS, S.I. (2.ª ed.).—105 tela, 150 piel.

92 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. III y ÚLTIMO: *Theodicea, Ethica*, por J. HELLÍN e I. GONZÁLEZ, S.I. (2.ª ed.). (Agotada.)

93 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. (3 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis* (2.ª ed.). (Agotada.)

106 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. T. II: *Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus* (2.ª ed.). (Agotada.)

117 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. T. III y ÚLTIMO: *Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis* (2.ª ed.). (Agotada.)

94 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de SANTO TOMÁS DE AQUINO (2 v.). Edición bilingüe. T. I: *Libros I y II* (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

102 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de SANTO TOMÁS DE AQUINO. T. II y ÚLTIMO: *Libros III y IV* (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

96 OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. *Sermones de la Virgen María* (primera versión al castellano) y *Obras castellanas*.—65 tela, 110 piel.

97 LA PALABRA DE CRISTO (10 v.). Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, por el cardenal ANGEL HERRERA ORIA. T. I: *Adviento y Navidad* (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

119 LA PALABRA DE CRISTO. T. II: *Epifanía a Cuaresma* (2.ª ed.).—100 tela.

123 LA PALABRA DE CRISTO. T. III: *Cuaresma y tiempo de Pasión* (2.ª ed.).—100 tela.

129 LA PALABRA DE CRISTO. T. IV: *Ciclo pascual* (2.ª ed.).—100 tela.

133 LA PALABRA DE CRISTO. T. V: *Pentecostés* (1.º) (2.ª ed.).—100 tela.

138 LA PALABRA DE CRISTO. T. VI: *Pentecostés* (2.º) (2.ª ed.). (Agotada.)

140 LA PALABRA DE CRISTO. T. VII: *Pentecostés* (3.º) (2.ª ed.). (Agotada.)

107 LA PALABRA DE CRISTO. T. VIII: *Pentecostés* (4.º). (Agotada.)

167 LA PALABRA DE CRISTO. T. IX: *Fiestas* (1.º).—100 tela.

183 LA PALABRA DE CRISTO. T. X y ÚLTIMO: *Fiestas* (2.º). *Indices generales*.—115 tela.

101 CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER (2.ª ed.).—150 tela.

105 CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por J. M.ª RIAZA, S.I. (3.ª ed.), 180 tela, 200 plástico.

108 TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. LLAMERA, O.P.—65 tela, 110 piel.

109 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES (2 v.). T. I: *Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra*.—65 tela.

127 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES. T. II y ÚLTIMO: *Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras*.—75 tela.

110 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 v.). T. I.—70 tela.

130 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO. T. II y ÚLTIMO.—85 tela.

111 OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONFORT.—70 tela.

114 TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por ROYO MARÍN, O.P. (5.ª ed.). 175 tela, 195 plástico.

115 SAN BENITO. *Su vida y su Regla* (2.ª ed.).—160 tela.

116 PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s.II). Ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO.—80 tela, 125 piel.

124 SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. LEAL, S.I. (2.ª ed.).—85 tela, 105 plástico.

125 LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por KIRSCHBAUM, JUNYENT y VIVES.—90 tela.

132 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. RIGHETTI (2 v.). T. I: *Introducción general. El año litúrgico. El breviario*. (Agotada.)

144 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. RIGHETTI. T. II y ÚLTIMO: *La Eucaristía Los sacramentos. Los sacramentales*. (Agotada.)

135 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO (2.ª ed.).—165 tela.

136 DOCTRINA PONTIFICIA (5 v.). T. I: *Documentos bíblicos*.—75 tela, 120 piel.

174 DOCTRINA PONTIFICIA. T. II: *Documentos políticos*.—125 tela.

178 DOCTRINA PONTIFICIA. T. III: *Documentos sociales* (2.ª ed.).—140 tela.

128 DOCTRINA PONTIFICIA. T. IV: *Documentos marianos*.—80 tela, 125 piel.

194 DOCTRINA PONTIFICIA. T. V y ÚLTIMO: *Documentos jurídicos*. (Agotada.)

141 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 v.). T. I: *Homilías sobre San Mateo* (1-45). 80 tela, 125 piel.

146 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. T. II y ÚLTIMO: *Homilías sobre San Mateo* (46-90).—75 tela, 120 piel.

169 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. *Tratados ascéticos*. Ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO.—100 tela, 145 piel.

143 OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. *El diálogo*, por A. MORTA.—70 tela, 115 piel.

147 TEOLOGIA DE LA SALVACION, por ROYO MARÍN, O.P. (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

148 LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. SANTOS OTERO (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

150 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de MENÉNDEZ PELAYO (2 v.). T. I (2.ª ed.).—130 tela.

151 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES. T. II y ÚLTIMO (2.ª ed.).—155 tela.

153 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER.—75 tela, 120 piel.

154 CUESTIONES MISTICAS, por ARINTERO, O.P.—75 tela, 120 piel.

155 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO (2 v.). T. I: *Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la Filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España*.—90 tela.

156 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO. T. II y ÚLTIMO: *Historia de las ideas estéticas. Historia de la Literatura española. Notas de Historia de la Literatura universal. Selección de poesías. Indices*.—90 tela.

157 OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Ed. bilingüe de la «Divina Comedia». Versión de N. GONZÁLEZ RUIZ y J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

158 CATECISMO ROMANO, de SAN PÍO V. Texto bilingüe y comentario.—85 tela, 130 piel.

159 SAN JOSE DE CALASANZ. *Estudio. Escritos*. (Agotada.)

160 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. I: *Grecia y Roma*, por G. FRAILE, O.P. (2.ª ed.). 140 tela, 160 plástico.

190 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. II: *El judaísmo, el cristianismo, el Islam y la filosofía*, por G. FRAILE, O.P. (2.ª ed.).—160 tela, 180 plástico.

259 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. III: *Del Humanismo a la Ilustración*, por G. FRAILE, O.P.—175 tela, 195 plástico.

161 SEÑORA NUESTRA, por J. M.ª CABODEVILLA (3.ª ed.).—80 tela, 100 plástico.

162 JESUCRISTO SALVADOR, por TOMÁS CASTRILLO.—75 tela, 120 piel.

166 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por ROYO MARÍN, O.P. (2 v.). T. I: *Moral fundamental y especial* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

173 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por ROYO MARÍN, O.P. T. II y ÚLTIMO: *Los sacramentos* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

170 OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. *Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios*.—105 tela.

175 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. ZALBA, S.I. (2 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus*.—125 tela, 170 piel.

176 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. ZALBA, S.I. T. II y ÚLTIMO: *De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis*.—115 tela, 160 piel.

179 EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª RIAZA (2.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

181 EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. VAGAGGINI, O.S.B. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

182 AÑO CRISTIANO (4 v.), por un copioso número de colaboradores, bajo la dirección de L. DE ECHEVERRÍA, B. LLORCA, S.I.; L. SALA BALUST y C. SÁNCHEZ ALISEDA. T. I: *Enero-marzo* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

184 AÑO CRISTIANO. T. II: *Abril-junio* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

185 AÑO CRISTIANO. T. III: *Julio-septiembre* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

186 AÑO CRISTIANO. T. IV y ÚLTIMO: *Octubre-diciembre* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

188 SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Escritos autobiográficos y espirituales*.—105 tela, 150 piel.

192 TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por ROYO MARÍN, O.P. (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

193 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Dios uno y trino*. Ed. bilingüe. (Agotada.)

195 HOMBRE Y MUJER. *Estudio sobre el matrimonio y el amor humano*, por JOSÉ MARÍA CABODEVILLA (4.ª ed.).—110 tela, 130 plástico.

196 BIBLIA COMENTADA, por una comisión de profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca (7 v.). T. I: *Pentateuco*, por A. COLUNGA y M. GARCÍA CORDERO, O.P. (3.ª ed.).—175 tela, 195 plástico.

201 BIBLIA COMENTADA. T. II: *Libros históricos del A. T.*, por L. ARNALDICH, O.F.M. (3.ª ed.).—190 tela.

209 BIBLIA COMENTADA. T. III: *Libros proféticos*, por M. GARCÍA CORDERO, O.P. (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

218 BIBLIA COMENTADA. T. IV: *Libros sapienciales*, por M. GARCÍA CORDERO, O.P. y G. PÉREZ RODRÍGUEZ (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

239 BIBLIA COMENTADA. T. V: *Evangelios*, por M. DE TUYA, O.P.—150 tela, 170 plástico, 200 piel.

243 BIBLIA COMENTADA. T. VI: *Hechos de los Apóstoles* y *Epístolas paulinas*, por L. Turrado.—125 tela, 145 plástico, 175 piel.

249 BIBLIA COMENTADA. T. VII y último: *Epístolas católicas. Apocalipsis*, por José Salguero, O.P. *Indice de los siete volúmenes*, por M. García Cordero, O.P.—120 tela, 140 plástico, 170 piel.

198 OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. *Relecciones teológicas*. Ed. bilingüe preparada por T. Urdánoz, O.P. (1404 págs.).—140 tela, 185 piel.

200 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena (3 v.). T. I: *El mundo prehistórico y protohistórico* (2.ª ed.).—185 tela.

203 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. II: *Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad*. (2.ª ed.).—185 tela.

208 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. III y último: *Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo*. (En prensa la 2.ª ed.)

202 CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. Garrido y A. Pascual, O.S.B.—100 tela, 120 plástico.

204 HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Montero Moreno. (Agotada.)

205 ENCHIRIDION THEOLOGICUM S. AUGUSTINI, por Francisco Moriones, O.R.S.A. (Agotada.)

206 PATROLOGIA, por J. Quasten. T. I: *Hasta el concilio de Nicea* (2.ª ed.).—175 tela, 195 plástico.

217 PATROLOGIA, por J. Quasten. T. II: *La edad de oro de la literatura patrística griega*.—125 tela, 145 plástico.

267 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. Texto y comentario. T. I: *Pentateuco*, por profesores de la Compañía de Jesús.—180 tela, 200 plástico.

281 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. T. II: *Conquista de Canaán y monarquía*, por profesores de la Compañía de Jesús.—190 tela, 210 plástico.

287 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. T. III: *Israel bajo persas y griegos. Libro de Job*, por profesores de la Compañía de Jesús.—200 tela, 220 plástico.

207 LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentario. *Nuevo Testamento* (3 v.). T. I: *Evangelios*, por J. Leal, S. del Páramo y J. Alonso, S.I. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

211 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento*. T. II: *Hechos de los Apóstoles* y *Cartas de San Pablo*, por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutiérrez, A. Segovia, J. Collantes y S. Bartina, S.I. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

214 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento*. T. III y último: *Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices*, por Miguel Nicoláu, J. Alonso, R. Franco, F. Rodríguez-Molero y S. Bartina, S.I. (2.ª ed.).—155 tela, 175 plástico.

210 JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. Royo Marín, O.P.—100 tela, 120 plástico.

212 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.). Edición preparada por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D., y Otger Steggink, O.Carm. (2.ª ed.). 180 tela, 200 plástico.

213 COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (3.ª ed.).—150 tela, 170 plástico.

215 TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. Peinador, C.M.F.—115 tela, 130 plástico.

216 EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por el P. Lombardi (3.ª ed.). (Agotada.)

219 CARTAS DE SAN JERONIMO (2 v.). Edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno. T. I: *Cartas 1-83*.—125 tela, 145 plástico.

220 CARTAS DE SAN JERONIMO. T. II y último: *Cartas 84-154*.—125 tela, 145 plástico.

221 TRATADOS ESPIRITUALES. Melchor Cano: *La victoria de sí mismo*. Domingo de Soto: *Tratado del amor de Dios*. Juan de la Cruz: *Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal*. Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P.—105 tela, 125 plástico.

222 DIOS Y SU OBRA, por A. Royo Marín, O.P.—110 tela, 130 plástico.

223 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO (4 v.). T. I: *Cánones 1-681*, por M. Cabreros de Anta, C.M.F.; A. Alonso Lobo y S. Alonso Morán, O.P.—140 tela, 160 plástico.

225 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. II: *Cánones 682-1321*, por A. Alonso Lobo, O.P.; L. Miguélez y S. Alonso Morán, O.P.—140 tela, 160 plástico.

234 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. III: *Cánones 1322-1998*, por S. Alonso Morán, O.P., y M. Cabreros de Anta, C.M.F.—130 tela, 150 plástico.

240 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. IV y último: *Cánones 1999-2414*, por T. García Barberena. *Apéndices. Repertorio alfabético de materias de los cuatro tomos*.—140 tela, 160 plástico.

224 TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. Jiménez Duque.—100 tela, 120 plástico.

226 LA IGLESIA. *Misterio y misión*, por A. Alcalá Galve.—100 tela.

227 HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne (2 v.). T. I: *La antigüedad griega y romana*.—110 tela.

228 HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne. T. II y último: *La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices*.—135 tela.

229 TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. de B. Vizmanos e I. Riudor, S.I.—125 tela, 145 plástico.

230 COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII.—115 tela, 135 plástico.

231 ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. Haas, S.I. (Agotada.)

232 CRISTO VIVO. *Vida de Cristo y vida cristiana*, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

233 OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA. Edición preparada por J. M. Sánchez de Muniáin y J. L. Gutiérrez.—125 tela, 145 plástico.

236 AZAR, LEY, MILAGRO. *Introducción científica al estudio del milagro*, por J. M.ª Riaza Morales, S.I.—95 tela, 115 plástico.

237 ISABEL LA CATOLICA. *Estudio crítico de su vida y su reinado*, por T. de Azcona, O.F.M.Cap.—130 tela, 150 plástico.

238 CONCILIO VATICANO II. Ed. dirigida por S. E. Rvma. D. Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid-Alcalá. T. I: *Comentarios a la constitución sobre sagrada liturgia* (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

241 OBRAS DE SAN CIPRIANO. *Tratados* y *Cartas*. Edición bilingüe preparada por J. Campos, Sch.P.—125 tela, 145 plástico.

242 MARIOLOGIA, por J. B. Carol, O.F.M.—140 tela, 160 plástico.

244 VIDA RELIGIOSA, por A. Royo Marín, O.P.—(2.ª ed.) 150 tela, 170 plástico.

245 EJERCICIOS ESPIRITUALES. *Comentario pastoral*, por L. González e I. Iparraguirre, S.I.—145 tela, 165 plástico.

247 EL AÑO LITURGICO, por J. Pascher.—140 tela, 160 plástico.

248 HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. *México. América central. Antillas*, por L. Lopetegui y F. Zubillaga, S.I.—165 tela, 185 plástico.

250 EL ARTE SACRO ACTUAL. *Estudio. Panorama. Documentos*, por J. Plazaola, S.I. Con 48 láminas en negro y 16 en color.—150 tela, 170 plástico.

251 EL DIALOGO SEGUN LA MENTE DE PABLO VI. *Comentarios a la «Ecclesiam suam»*. Ed. preparada por el Instituto Social León XIII. (2.ª ed.).—140 tela.

252 CONCILIO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar* (6.ª ed., con el texto latino oficial, por concesión de la Secretaría de Estado de Su Santidad).—145 tela, 165 plástico.

253 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA.—140 tela, 160 plástico.

254 CARTA DE LA CARIDAD. *Fechada en Roma, Vaticano II*, por J. M.ª Cabodevilla (2.ª ed.).—110 tela, 130 plástico.

256 HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. *Hemisferio Sur*, por A. Egaña, S.I.—175 tela, 195 plástico.

257 OBRAS DE SAN AMBROSIO. T. I: *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Ed. bilingüe preparada por M. Garrido, O.S.B.—130 tela, 150 plástico.

258 LA EVOLUCION, por M. Crusafont, B. Meléndez y E. Aguirre.—165 tela, 185 plástico.

260 LA NUEVA CRISTIANDAD. *Apuntes para una teología de nuestro tiempo*, por J. Mullor García (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

261 OBRAS DEL P. LUIS DE LA PALMA. *Historia de la Pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual*. Ed. preparada por F. X. Rodríguez Molero, S.I.—150 tela, 170 plástico.

262 INTRODUCCION A LA BIBLIA (2 v.). T. I: *Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones*, por M. de Tuya, O.P., y J. Salguero, O.P.—140 tela, 160 plástico.

268 INTRODUCCION A LA BIBLIA. T. II y último: *Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina*, por M. de Tuya, O.P., y J. Salguero, O.P.—140 tela, 160 plástico.

263 LA IMPACIENCIA DE JOB. *Estudio sobre el sufrimiento humano*, por J. M.ª Cabodevilla.—120 tela, 140 plástico.

265 CONCILI VATICA II. *Constitucions. Decrets. Declaracions. Legislació postconciliar.* Amb el nou text llatí oficial per concessió de la Santa Seu.—160 tela.

266 EL CONCILIO DE JUAN Y PABLO. *Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*. Ed. preparada por J. L. Martín Descalzo. 160 tela, 180 plástico.

269 CURSO DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA, por profesores del Instituto Social León XIII.—175 tela, 195 plástico.

270 SOCIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA TECNICA, por M. Brugarola, S.I.—140 tela, 160 plástico.

271 ORIGENES. *Contra Celso*. Versión, introducción y notas de D. Ruiz Bueno.—140 tela, 160 plástico.

272 ESPIRITUALIDAD DE LOS SEGLARES, por A. Royo Marín, O.P.—165 tela, 185 plástico.

273 LA PLEGARIA EUCARISTICA. *Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, por L. Maldonado.—145 tela, 165 plástico.

274 PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORANEOS. T. I: *Haecker, Ebner, Wust. Przywara, Zubiri*, por A. López Quintás, O. de M.—120 tela, 140 plástico.

275 TEOLOGIA DE LA ACCION PASTORAL, por C. FLORISTÁN y M. USEROS.—140 tela, 160 plástico.
276 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «GAUDIUM ET SPES», SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL. Ed. dirigida por el CARD. ANGEL HERRERA ORIA.—135 tela, 155 plástico.
277 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales.* Ed. bilingüe.—175 tela, 195 plástico.
278 LA VIRGEN MARIA. *Teología y espiritualidad marianas,* por A. ROYO MARÍN, O.P.—150 tela, 170 plástico.
279 INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ. *El hombre, los escritos, el sistema,* por F. RUIZ SALVADOR, O.C.D.—150 tela, 170 plástico.
280 LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO A LA LUZ DEL VATICANO II. Edición elaborada por C. ESPINOSA, S.I.—175 tela, 195 plástico.
282 TEOLOGIA DEL MAS ALLA, por C. POZO, S.I.—150 tela, 170 plástico.
283 TIEMPO Y VIDA DE SANTA TERESA, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., y OTGER STEGGINK, O.Carm.—175 tela, 195 plástico.
284 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «DEI VERBUM». SOBRE LA DIVINA REVELACION. Ed. dirigida por L. ALONSO SCHÖKEL, S.I.—175 tela, 195 plástico.
285 DICCIONARIO DEL VATICANO II, por M. A. MOLINA MARTÍNEZ.—170 tela, 190 plástico.
286 ANTROPOLOGIA DE SAN IRENEO, por A. ORBE, S.I.—195 tela, 215 plástico.
288 32 DE DICIEMBRE. *La muerte y después de la muerte,* por J. M.ª CABODEVILLA.—150 tela, 170 plástico.
289 LA POLITICA DOCENTE. *Estudio a la luz del Vaticano II,* por J. GARCÍA CARRASCO.—165 tela, 185 plástico.
290 GNOSEOLOGÍA, por J. M.ª DE ALEJANDRO, S.I.—175 tela, 195 plástico.

DE PROXIMA APARICION

DIOS REVELADO POR CRISTO, por J. M.ª DALMÁU y S. VERGÉS, S.I.
SAN LEON MAGNO. *Homilías sobre el año litúrgico.* Introducción, versión y notas de M. GARRIDO, O.S.B.
LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento.* T. IV, por profesores de la Compañía de Jesús.

EN PREPARACION

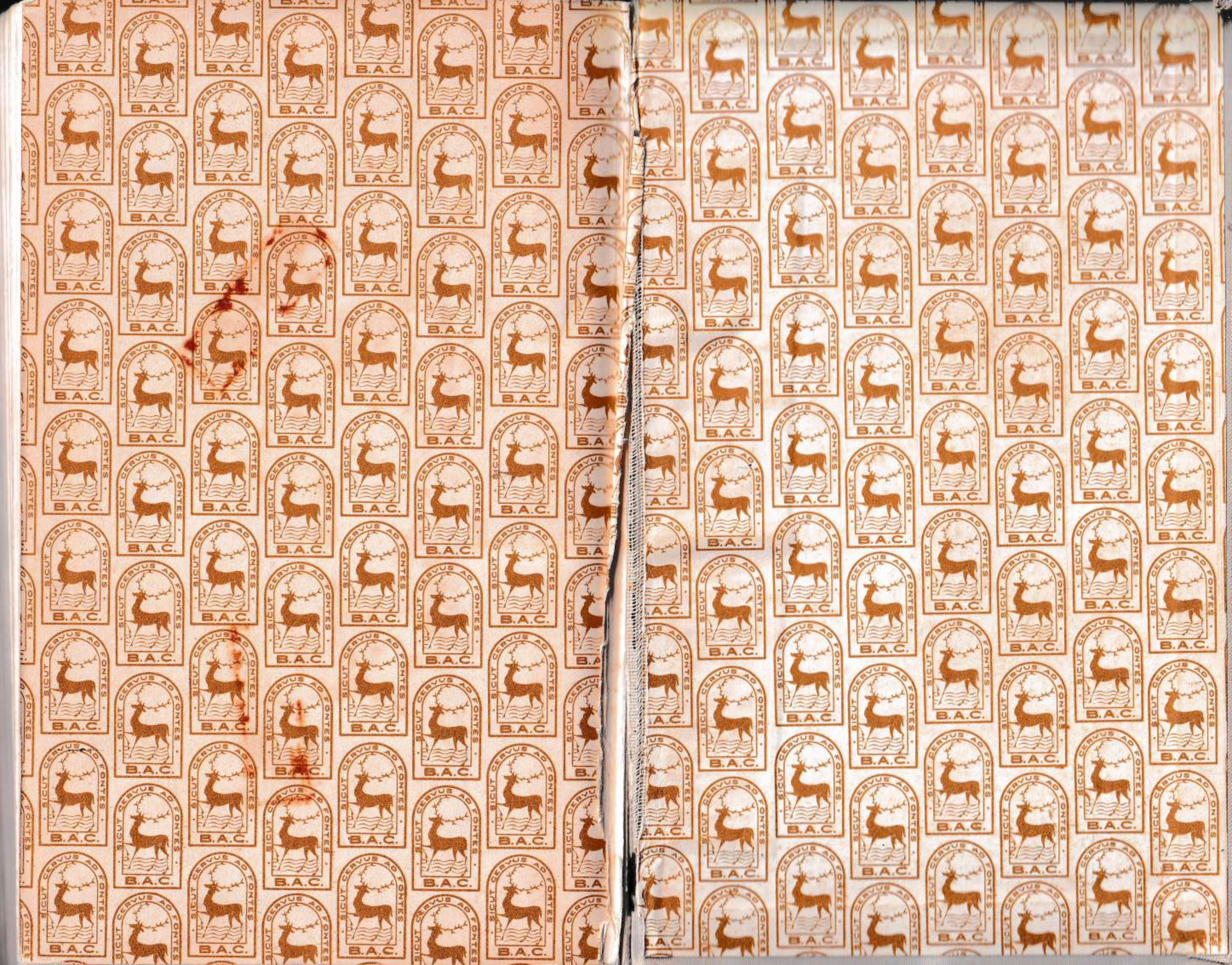
PARA VIVIR EL CONCILIO. *Ejercitaciones para la comunidad cristiana,* por el P. LOMBARDI.
MARIA EN EL MISTERIO DE LA SALVACION, por J. A. ALDAMA, S.I.
EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica.* Ed. preparada por A. VELASCO, O.P.
COMENTARIOS AL DECRETO «CHRISTUS DOMINUS», SOBRE LOS OBISPOS, Y AL DECRETO «PRESBYTERORUM ORDINIS», SOBRE LOS PRESBITEROS. Ed. dirigida por MONS. A. BRIVA, obispo de Astorga.
EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO. *Exposición del método histórico-crítico,* por H. ZIMMERMANN.

EDICIONES DE BOLSILLO

1 DOCUMENTOS DEL VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones* (6.ª ed.).—95 ptas. con-rit.
2 CINCO GRANDES MENSAJES: *Mater et magistra, Pacem in terris, Ecclesiam suam, Populorum progressio* y *Gaudium et spes* (2.ª ed.).—80 ptas. con-rit.
3 EL DERECHO A LA VERDAD. *Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión.*—100 ptas. con-rit.
4 NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA.—100 ptas. skivertex.
5 LA REGULACION DE LA NATALIDAD. Texto bilingüe de la «Humanae vitae» y fuentes del Magisterio. Comentarios de M. ZALBA.—90 ptas. con-rit. y 95 skivertex.
6 EL CREDO DEL PUEBLO DE DIOS. Comentario teológico por C. POZO, S.I.—75 ptas. con-rit.
7 JUAN DE AVILA. *Escritos sacerdotales.* Ed. preparada por J. ESQUERDA BIFET. Esquemas doctrinales de B. JIMÉNEZ DUQUE.—80 ptas. con-rit.
8 RAICES HSTORICAS DEL LUTERANISMO, por R. GARCÍA VILLOSLADA, S.I.—95 ptas. con-rit.

EDICIONES EN TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por JUAN LEAL, S.I.—35 tela, 65 piel.
NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA (15.ª ed.).—En tela, 28 ptas.
NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegético-doctrinal por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—En tela, 50 pesetas.


SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.